Philosophie.

Darstellung und Würdigung des Realismus Syed Zafrul Hasans.

(Mit einem Exkurs über Nicolai Hartmann.)

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Mohammad Ihsanullah Khan

M. A., LL. B. (ALIG.)

aus

Umarzai, Distr. Peshawar (Brit. Indien).

Bonn, Aug. 1939

L. Neuendorff, Bonn, Kaiserstr. 42

Berichterstatter:
Ord. Prof. Dr. Oskar Becker, Dir. des phil. Seminars A

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern gewidmet.

Inhalt

Erstes Kapitel:

Realismus — Allgemeines: Ursprung und Theorien des Realismus und seine geschichtliche Entwicklung bis auf Hasan. 5

I. Der Realismus im modernen Sinn zum Unterschied vom Realismus im antiken und mittelalterlichen Sinne. 5

II. Wie entsteht das Problem des Realismus? 9

III. Wahrnehmungstheorien auf dem Boden des Realismus. 15

IV. Hasans geschichtliche Einteilung des Realismusproblems (auch *Exkurs über Nicolai Hartmann*). 23

Zweites Kapitel:

Realismus — Besonderes: Der Realismus Syed Zafrul Hasans. 43

I. Die negative oder kritische Seite des Realismus Hasans. 44

II. Die positive oder konstruktive Seite des Realismus Hasans. 56

Schrifttumsverzeichnis 85

Kapitel I:

Realismus — Allgemeines: Urſprung, Theorien des Realismus und ſeine geſchichtliche Entwicklung bis auf Hasan.

1. Der Realismus im modernen Sinn zum Unterschied vom Realismus im antiken und mittelalterlichen Sinn.

a) Abgesehen von dem allumfassenden Gebrauch des Wortes „Realismus" in den verschiedensten Wissensgebieten, z. B. in der Ethik, Ästhetik, Literatur, Politik usw., hat dieser Ausdruck in der Philosophie im allgemeinen zwei wichtige und ganz verschiedene Bedeutungen. Die antike und mittelalterliche Philosophie lehrte, daß das *Universale* oder der *Begriff real* sei. In gewissem Sinne kann diese Lehre weit zurückverfolgt werden, bis zu Sokrates sogar, der, bemüht, den Subjektivismus der Sophisten zu widerlegen, die Behauptung aufstellte, daß der Gegenstand der Erkenntnis (das Wahre, das Sichere, das *Reale*) *universal* sei. Aber genau genommen hat sie ihren Ursprung in Platons Ideenlehre. Die Ideen sind real und auch universal. Somit ist für Plato das Reale universal. Die Universalien (Allgemeinbegriffe) als *ante res* bestehen durch sich selbst und unabhängig von jeglicher Beziehung zu den Einzeldingen. So wenigstens interpretiert Aristoteles Plato. Aber die ausgeprägteste Form eines „Realismus der Universalien" finden wir zuerst bei Wilhelm von Champeaux im Gegensatz zu den Ansichten seines Lehrers Roscellins. Roscellin war der Meinung, daß nur die Einzeldinge allein Substanz sind; die Universalien sind — weil bloß Abstraktionen aus den Einzeldingen — nur *post res*. An sich sind die Universalien nur Worte (voces) oder Namen (nomina). Das ist Nominalismus in extremster Form. Im Gegensatz hierzu verfocht Wilhelm von Champeaux die Ansicht, daß die Genera (die Universalien) allein Substanz sind, während die Einzeldinge nur accidentiell sind. Die „Menschheit" als das Universale ist essentiell, dagegen „Sokrates" als Einzelwesen ist accidentiell. Die Universalien *allein* sind real, und zwar so,

daß das „Weiße" real sein würde, selbst wenn es überhaupt keine weißen Dinge gäbe. Diese extreme Ansicht wurde später von Abälard dahin abgeändert, daß die Universalien die *„Gedanken" oder „Archetypen" in Gottes Geist sind*, nach denen Er die Einzeldinge erschaffen hat — eine Meinung, die auch Bernhard von Chartres und Gilbert von Poitiers teilten. Aber darin steckte ein ausgesprochener Prä-Determinismus, gemäß welchem alles, was das Einzelwesen betrifft, ewig in den Gedanken Gottes vorherbestimmt ist. Nach dieser Theorie wäre der Mensch nicht frei und könnte für sein Verhalten nicht verantwortlich gemacht werden. Es mußte aber die Individualität des Menschen und letztlich die Individualität aller Dinge behauptet werden, wenn der Mensch frei und deshalb für sein Verhalten verantwortlich — wenn die Annahme vom moralischen und religiösen Bewußtsein des Menschen unverletzt aufrechterhalten werden sollte. Dies darzulegen, war die Aufgabe von Duns Scotus. Es erscheint also bei ihm zuerst ein modifizierter Nominalismus, der später von Wilhelm von Occam in geklärter Form vertreten wurde. Diese Lehre behauptete nachdrücklichst die Realität des Einzelwesens gegenüber der Realität des Universalen. Nach ihr hatte das Universale keine objektive (gegenständliche) Existenz oder Gültigkeit. Duns Scotus betonte den primären Charakter des Einzelwesens, hielt es aber doch für eine Form oder substantialisierte niederste Gattung (haecceitas, z. B. Socracitas). Für Wilhelm von Occam war nach dieser Theorie das Einzelwesen doch noch dem Universalien untergeordnet. Er selbst stellte nun die Behauptung auf, daß nur die Einzelwesen real seien; die Universalien dagegen seien nur aus unserer ursprünglichen intuitiven Erkenntnis dieser Einzelwesen diskursiv abgeleitet[1]).

---

1) s. J. W. Baldwin: „Dictionary of Philosophy and Psychology", vol. II (New York 1920) S. 421—23; u. S. 180; ferner J. E. Erdmann: „History of Philosophy", Bd. I (Engl. Übersetzung) (London, Juli 1922), S. 312—15; vgl. auch Rudolf Eisler, „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", Bd. II (Berlin 1929) S. 622 ff.

Wir fassen zusammen: Wenn das Reale ausdrücklich als *Universales oder Begriff* gefaßt wird, dann ist die „Lehre vom Realen" oder der „Realismus" ununterscheidbar von der *reinen Metaphysik.* Wenn aber das Reale, wie bei Wilhelm von Occam, für das *Einzelwesen* gehalten wird, dann ist die „Lehre vom Realen" oder „Realismus", wenn auch nicht Metaphysik selbst, so doch *metaphysisch begründet.* Denn es ist nicht primär das *theoretische Bewußtsein* (Epistemologie), sondern vielmehr das *religiöse Bewußtsein,* die Erkenntnis Gottes als der *allerletzten Realität* (Metaphysik), welche das Recht der Einzelwesen, real zu sein, begründet. Deshalb ist auch *Hasan*[2]) im Recht, wenn er behauptet, daß Realismus im antiken und mittelalterlichen Sinn entweder reine Metaphysik oder wenigstens eine „metaphysisch begründete" Doktrin sei[3]). Aber das ist nicht die Art von Realismus, die uns hier interessiert. So wird Realismus im modernen Sinn nicht verstanden. Schlicht und einfach soll erklärt und definiert werden, was Realismus im modernen Sinne ist.

b) Der Realismus in der modernen Philosophie behauptet die Realität des *Partikularen* und zwar des Partikularen einer besonderen Art, nämlich der *Außenwelt.* Die Universalien (Allgemeinbegriffe) werden weder *bejaht* noch *verneint.* Und auch das Partikulare im Sinne der *allerletzten Realität* wird weder bejaht noch verneint. Die Erörterung dieser Probleme überläßt der Realismus der Metaphysik — der Metaphysik sei es im abstrakten oder im konkreten Sinne. Zu diesen Fragen bleibt er stumm, er äußert sich zu keiner. Alles, was er behauptet ist nur: die Realität nur der *einen* Art des Partikularen — der *Außenwelt,* der *Objekte* der Außenwelt, der *äußeren Objekte* im Raum. Es sind also nach dem Realismus der modernen Philosophie nur die *äußeren Objekte real* — real

2) Syed Zafrul Hasan M. A., L. L. B. (Alig.) Late Fellow, Aligarh College, D. phil. (Oxford), Dr. phil. (Erlangen) ist Professor und Direktor der Philosophischen Abteilung der bekannten Aligarh Muslim Universität, Aligarh, Brit. Indien.

3) Aus Hasans Schrift „Realism is not Metaphysics" (Aligarh, Brit. Indien 1932).

in dem Sinne, daß sie Existenz an sich haben, daß sie nicht von meiner oder deiner Existenz abhängig sind, daß sie *unabhängig* von mir oder dir existieren, genauer gesagt, unabhängig von meiner oder deiner *Erkenntnis.* Also ist der Realismus im wesentlichen eine *Erkenntnistheorie,* Epistemologie, und nicht Metaphysik[4]).

Aber was für eine Art von Erkenntnis ist es, deren Theorie der Realismus im modernen Sinne ist? Was für eine Art von Erkenntnistheorie, deren Wissenschaft er ist? Erkenntnis ist entweder *Denken* oder *Wahrnehmung;* insofern haben wir zwei Arten von Epistemologie — eine Epistemologie des Denkens und eine Epistemologie der Wahrnehmung. Das Objekt des Denkens ist ein *Begriff.* Aber das ist nicht das Objekt, mit welchem der Realismus im modernen Sinne es zu tun hat. Es ist einleuchtend, daß ein Realismus im modernen Sinn nicht eine Theorie oder Epistemologie des Denkens sein kann. Das ist die Domäne der Logik. Anderseits ist das Objekt der Wahrnehmung das *Partikulare.* Und unser Realismus ist auch eine Lehre vom Partikularen. Folglich ist unser Realismus eine *Wahrnehmungs*theorie und nicht eine Erkenntnistheorie im allgemeinen — ist eine Epistemologie in einem begrenzten Sinne, *„eine Epistemologie der Wahrnehmung"*[5]). Nein, er ist nicht einmal eine

---

4) Auch die kritischen Realisten von Amerika und J. E. Turner sind sich darüber klar, daß Realismus weder Metaphysik ist noch notwendig dazu führt, also demnach mit jeder Metaphysik vereinbar ist. Das ist der Grund, warum Turner von der Realität der Außenwelt auf ihre Idealität nach Hegelscher Auffassung übergeht — vom Realismus zum Idealismus, und beide verbindet (vgl. Turners „Direct Realism", 1925). Und das ist auch der Grund, warum die kritischen Realisten in Amerika der Meinung sind, daß die Sinnes-Data uns nicht notwendigerweise die Erkenntnis von der wahren (der allerletzten) Natur der Dinge geben; und daß man ganz ungefährdet Dualist, Platonist, Idealist usw. usw. im Bereich der Metaphysik sein kann und doch dabei kritischer Realist in dem der Erkenntnistheorie (vgl. „Essays in Critical Realism" von Santayana, Strong u. a. 1920, S. 20 u. 109/110.

5) Vornehmlich aus Hasans Schrift „Realismus ist nicht Metaphysik".

Epistemologie *aller* Wahrnehmung. Auch in dieser Beziehung ist er eine Epistemologie in *begrenztem Sinne*[6]). Denn die Objekte der Wahrnehmung können auch Vorstellungen, Gefühle usw. sein, die subjektiv sind. Das Objekt des Realismus ist anderseits aber die Außenwelt, die objektiv ist. Also ist unser Realismus nur die Epistemologie *solcher* Wahrnehmung, die mit der Außenwelt allein zu tun hat. Mit anderen Worten: es ist eine Art Epistemologie der Wahrnehmung *auf die Außenwelt angewendet* — auf die *objektive Realität*. Sie beschreibt, was Wahrnehmung ist und meint, daß Wahrnehmung Erkenntnis ist, daß diese Erkenntnis objektiv ist, daß ihre Objektivität in der Tatsache besteht, daß sie Existenz und Wesen einer Art Realität (der Außenwelt) offenbart, welche unabhängig von der Wahrnehmung existiert. Die klassische Formulierung von Realismus in der modernen Philosophie besagt also, daß die äußeren Objekte *unabhängig* von meiner und deiner *Wahrnehmung* existieren — der *endlichen* wahrnehmenden Wesen und *nicht aller* wahrnehmenden Wesen. Und das ist die Hauptsache des Realismus im modernen Sinne, die allen Realisten von Descartes bis auf die heutige Zeit gemeinsam ist.

II. Wie entsteht das Problem des Realismus?

Nachdem wir die Hauptthese des Realismus, wie sie in der modernen Philosophie verstanden wird, definiert und dargelegt und sie auch von der Auffassung der antiken und mittealterlichen Philosophie abgehoben haben, wollen wir nun zeigen, wo der *Ursprung* dieser Art des Realismus liegt und wie sie überhaupt als *philosophisches Problem* entsteht.

Daß die Außenwelt unabhängig von mir und dir existiert und daß die Existenz dessen, was wir sehen, hören usw. nicht von unserem Sehen, Hören usw. abhängig ist, ist unser instinktiver Glaube und unsere fundamentale Überzeugung. Der Mensch glaubt instinktiv, daß die Dinge der Außenwelt unabhängig von seiner Erkenntnis

6) Aus Hasans „Privatbrief an mich" v. 24. 8. 1937.

davon existieren. Mehr noch, diese Annahme ist sogar sein geheiligter Besitz, und sein gesamter Prozeß des Denkens, Handelns usw. setzt sie voraus. Das ist der Realismus des Menschen *überhaupt* — sowohl des einfachen, unverbildeten Menschen oder Laien, als auch des Philosophen[7]), des überlegenden und schließenden Denkers. So ist der instinktmäßige Glaube des Menschen an die Objektivität der Außenwelt der *erste Ursprung oder die letzte Quelle* des Realismus-Problems. Und doch ist der Realismus des Philosophen in etwa verschieden von dem des unverbildeten Menschen. Aber dieser Unterschied besteht mehr in ihrer *subjektiven Haltung* derselben Sache gegenüber als in der Sache *selbst*. Die Haltung des unverbildeten Menschen der Außenwelt gegenüber ist ein *bloßer Glaube* an ihre Objektivität. Aber ein Glaube, wie ursprünglich und fundamental er auch sein mag, ist nicht Philosophie, ist nicht die Haltung eines Philosophen. Philosophie oder die Haltung eines Philosophen ist eine *kritische Prüfung* dieses Glaubens — der Sache, an die wir glauben. Die Sache selbst wird von beiden zu Anfang *angenommen;* und doch tut der eine es *unbewußt* und *instinktmäßig*, während der andere sie *bewußt* und als Forderung der *Vernunft* annimmt — annimmt, nachdem er sie wieder und wieder bezweifelt und die Zweifel widerlegt hat, bis sie allen Prüfungen der Vernunft standhält und er zum *Vernunftglauben* kommt. Und dieser letztere allein ist „Realismus" im eigentlichen Sinne des Wortes — ein Realismus als philosophische Disziplin und als Resultat der Vernunft oder des überlegenden Denkens. Und da diese beiden Realismen in etwa verschieden sind, erhebt sich die Frage: Wie kommen wir vom einen zum anderen — vom instinktmäßigen Glauben zu einem bewußten Glauben an die Existenz der Welt, von einer blinden Annahme zu einer philosophischen Theorie, vom Realismus des unverbildeten Menschen zum Realismus des Philosophen?

7) Das ist der Grund, warum Hasan (ein Philosoph) ausdrücklich betont, daß sein Realismus „ein Realismus des unverbildeten Menschen" ist („Privatbrief" v. 26. 12. 1935). Vgl. auch die Einleitung zu seinem „Realism", Cambridge Univ. Press 1928.

Der Mensch muß irgendwie seines geheiligtesten Besitzes beraubt sein, bevor er beschließt, ihn zurückzugewinnen. Der instinktmäßige Glaube des unverbildeten Menschen muß angegriffen werden, bevor der Realismus oder das „Problem von der Erkenntnis der Außenwelt" tatsächlich ein Problem wird. *Subjektivismus oder Zweifel an der Existenz der Außenwelt* muß entstehen, bevor ein Philosoph den Glauben daran wieder auf eine sichere Grundlage zurückführen kann. Aber wie entsteht solcher Zweifel oder Subjektivismus? Er entsteht vor allem durch die metaphysische Theorie vom *Dualismus von Geist und Materie.* Und dieser Dualismus wiederum wird ermöglicht durch die Entwicklung des *religiösen Bewußtseins* einerseits und des *wissenschaftlichen Bewußtseins* anderseits. Das erste behauptet das Recht des Selbst oder der Seele (des Geistes), eine vom Körper scharf unterschiedene, immaterielle, unvergängliche und selbstbestehende Entität zu sein. Das letzte behauptet ein ähnliches Recht für die Materie oder das Ding: eine selbstexistierende und permanente Entität zu sein, dem Geist entgegengesetzt und unabhängig von ihm. Das schafft einen Gegensatz oder eine Kluft zwischen Geist und Materie, was Descartes wie folgt begrifflich bestimmt: Der Geist ist Bewußtsein — Denken, Vorstellen, Wollen; er ist eine nicht-räumliche Entität. Die Materie ist räumlich, Ausdehnung; sie ist eine unbewußte Entität. Das ist die metaphysische Doktrin vom *Dualismus von Geist und Materie.* Geist und Materie schließen einander vollkommen aus und negieren einander. Nun erhebt sich die Frage: Wie kann dann eine Beziehung zwischen den beiden bestehen? Wie kann der Geist die Materie erkennen? So taucht das Problem von der „Erkenntnis der Außenwelt" in der modernen Philosophie zum erstenmal bei Descartes auf[8]). Aber die Erkenntnis dieser Außenwelt, der Materie, ist un-

8) Ähnlichen Problemen begegnen wir schon vor Descartes bei Avicenna (Ibn Sina) und Alhazen (Ibn al Haitham), den beiden berühmten mohammedanischen Philosophen des Mittelalters. Avicenna führt den Dualismus von Geist und Materie an, indem er den Geist definiert als eine Substanz, deren wesentliche Natur Vernunft und Selbst-

möglich. Denn die Materie ist die totale Negation des Geistes. Ihre Existenz kann glatt *bezweifelt* werden. Was ernsthaft nicht bezweifelt werden kann und wessen ich absolut sicher bin, ist: *meiner selbst und meiner Vorstellungen.* Das ist Subjektivismus, der den jahrtausendealten Glauben an die Gültigkeit des realistischen Instinkts angreift. Jetzt wird es höchste Zeit für diesen realistischen Instinkt, sich zu behaupten und den Kreis von *„Ich und meine Vorstellungen"* zu durchbrechen. Die Versuche, diesen Kreis zu durchbrechen, sind *realistische Theorien.* Solcher Theorien gibt es viele. Aber der erste Versuch dieser Art besteht darin, die „Vorstellungen" in mir für die *„Modi"* oder *„Wirkungen"* der *Tätigkeit* oder *Ursächlichkeit* der Dinge der Außenwelt zu halten. Als die Wirkungen des Objektes sind die Vorstellungen seine *Abbilder oder Repräsentationen* in meinem Bewußtsein. Ich *erkenne* das Objekt als Ursache *indem ich aus seiner Vorstellung in mir als Wirkung folgere* (erschließe). *Das ist eine Repräsentationstheorie, mit Hilfe der Kausalität auf die Außenwelt angewandt.* Es ist eine *Erkenntnistheorie*, die den Standpunkt vertritt, daß die Erkenntnis uns die Existenz und die Natur der Außenwelt offenbart. Wir haben also gesehen, wie das Problem des Realismus, nach einem langen Entwicklungsgang im menschlichen Denken, schließlich *aus dem Repräsentationismus entsteht — aus der Erkenntnistheorie*, angewandt auf die Außenwelt. Und daß es *auf diese Weise* entsteht, zeigt wieder, daß Realismus nicht Metaphysik, sondern *Epistemologie* ist — Epistemologie der *Wahrnehmung*, deren Objekt die Außenwelt ist[9]).

Um den zur Erörterung stehenden Gedanken schärfer und in etwas anderer Formulierung herauszuheben, könnten wir zusammen-

Bewußtheit ist; und Materie als eine Substanz, die ausgebreitet und ausgedehnt im Raum ist. Alhazen, der zuerst eine moderne Theorie der Optik aufstellte, gibt uns eine physiologische Erklärung der Wahrnehmung (vgl. de Boer: „History of Philosophy in Islam", Kap. IV, §§ 4, 5; engl. Übersetzung 1903).

9) Hauptsächlich aus Hasans „Lectures on Realism", gehalten 1930 an der Muslim University Aligarh.

fassend sagen, daß das Problem des Realismus zunächst entsteht durch die Schwierigkeiten in der Epistemologie, welche Epistemologie ihrerseits wiederum aus den Schwierigkeiten in der Ontologie oder Metaphysik sich ergibt; — alle diese sind verschiedene Teilgebiete der Philosophie. Aber was ist Philosophie? Philosophie, weit gefaßt, ist *Erkenntnis*. Sie ist, wie die Etymologie des Wortes erweist, *Liebe zur Weisheit*. Unter „Weisheit" verstanden die Griechen das, was die Deutschen „Wissen" nennen. Der weise oder wissende Mensch ist einer, der *weiß*. Also ist Philosophie *Liebe zum Wissen (Erkenntnis)* oder die Erkenntnis *selbst*. In ihrer Vollendung ist sie Erkenntnisdoktrin oder *Erkenntnistheorie*[10]). Und doch, obwohl sie, weit gefaßt, Erkenntnisdoktrin ist, ist sie nicht immer eine solche im engen Sinn gewesen. Sie ist nicht *in allen ihren Phasen* eine Epistemologie *im eigentlichen Sinne gewesen*. Im Anfangsstadium war sie vor allem Erkenntnis der *Welt*. Also zu Beginn war sie *Metaphysik* oder *Ontologie* und das ganz *selbstverständlich*. Denn es ist natürlich, daß der Blick des Menschen auf das *Objekt* gerichtet ist. Wir versuchen, das Wesen des Gegenstandes zu erkennen. Sobald aber das in Frage stehende Objekt der Untersuchungsgegenstand der Philosophie wird, d. h. seinem Wesen nach *selbst ein Problem* wird ,dann ist es nur ein kurzer Schritt von der Untersuchung des Wesens *eines* bloßen Objekts zu *dem* Objekt, dem *besten* Objekt, dem *vollkommenen* Objekt, dem *allerletzten realen Objekt*. Das ist dann Metaphysik oder Ontologie nach Kant. Es gibt aber dann viele Arten solcher Metaphysik, da es nicht so leicht fällt, die Wahl zu treffen, welche von den so vielen behaupteten Realitäten in jedem Fall die *allerletzte Realität* ist. Mit anderen Worten: Es bestanden *Widersprüche* zwischen den so vielen Arten von Metaphysik. Das Ergebnis war: *Agnostizismus*. Um einen Aus-

10) Aus Hasans „Introductory lectures on Philosophy", gehalten 1932 an der M.U. Aligarh; ferner auch aus seiner „Philosophy and its advantages", M.U. Press, Aligarh 1932, S. 2.

weg zu finden, blieb nichts anderes übrig, als ganz entschieden die Front zu wechseln, den ursprünglichen Standort der Untersuchung zu verlassen und vom Objekt zum *Subjekt* überzugehen — zu der Erkenntnis *selbst*, zu der *Erkenntnis der Erkenntnis*. Das ist Epistemologie im engen Sinn, im eigentlichen Sinn. In dieser Form wurde das Problem zuerst von Sokrates aufgestellt, von Plato besonders betont und von Aristoteles ausgearbeitet. Aber erst sehr viel später, in der modernen Zeit seit Descartes, wurde es stärker herausgestellt. Alle bedeutenden Denker wie Locke, Berkeley, Hume einerseits und Spinoza und Leipniz anderseits beschäftigten sich wie Descartes mit diesem Problem. Aber nur bei Kant wird es zum erstenmal *tatsächlich* ein Problem. Bei ihm wird die Metaphysik zur Epistemologie. Fichte, Schelling, Hegel u. a. anerkennen, wie Kuno Fischer richtig ausführt, die Kantische Kategorie der Epistemologie (das Subjekt), obwohl sie wiederum Epistemologie in Ontologie umwandeln[11]). So bei der Epistemologie angelangt, ist nun weiter zu untersuchen, was sie ist. Epistemologie, wie schon an anderer Stelle erwähnt, ist entweder Epistemologie des Denkens oder Epistemologie der Wahrnehmung. Wir lassen die Epistemologie des Denkens (die Logik) beiseite und widmen uns der Epistemologie der Wahrnehmung. Die Gegenstände der Wahrnehmung sind entweder innere Empfindungen (Perzeptionen), psychische Zustände, oder äußere Empfindungen und physische und äußere Objekte. Wir lassen hier wiederum die Epistemologie der inneren Empfindungen und seelischen Zustände (Psychologie) beiseite und beschränken uns auf die Epistemologie der Wahrnehmungen, angewandt auf die äußeren Objekte, auf die Außenwelt. Aber die Außenwelt ist das Objekt, von dem der Realismus *auch* eine Theorie ist, eine Art Bestätigung ihrer unabhängigen Existenz. *Demnach ist der Realismus identisch mit der Epistemologie der Wahrnehmung, sofern sie auf die Außenwelt angewandt wird.* Und hier kommen wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück, zu

11) Vgl. Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. 8, I, S. 220—232 und 237—246.

der Frage nämlich: *Wie entsteht das Problem des Realismus?* Es entsteht auf die gleiche Weise wie die Epistemologie auch. Genau so, wie Epistemologie durch Agnostizismus entsteht, also durch eine *negative Ontologie*, so entsteht auch der Realismus durch eine ähnliche Art negativer Theorie, durch eine *negative Epistemologie*. Man kann sogar sagen, er entsteht wie alle anderen Probleme der Philosophie durch das Vorhandensein von *Widersprüchen* — ein Satz, welcher bedeutet, daß widersprechende Aussagen über ein und dasselbe Subjekt weder bejaht noch verneint werden können. Genauer: der Realismus behauptet, daß die äußeren Objekte unabhängig von meiner *Erkenntnis* existieren. Aber meine Erkenntnis von den Dingen ist nur möglich, soweit sie mir *erscheinen*. Und wieder: die Erscheinung der Objekte ist bald so, bald anders. Das bedeutet einen *Widerspruch* in den Erscheinungen des Objektes. Wie kann nun das gleiche Objekt zwei widersprechende Erscheinungen haben? Aber nein, es ist nicht so. Die Erscheinungen haften nicht *an* dem Objekt. Sie sind *in* dem Subjekt beschlossen — sie sind *alle subjektiv*. Infolgedessen ist das Objekt auch subjektiv, und *es existiert nicht, wenn es nicht wahrgenommen wird*. Das ist subjektiver Idealismus, eine negative Epistemologie. Und wenn nun der subjektive Idealismus auf den Plan tritt, muß der realistische Instinkt sich wehren und bewußter Realismus werden. Demnach entsteht das Problem des Realismus als Folge des *Subjektivismus, der die Existenz der Außenwelt leugnet.*

III. Wahrnehmungstheorien auf dem Boden des Realismus

Nachdem wir dargelegt haben, wie das Problem des Realismus entsteht, was er ist und daß er eine auf die Außenwelt angewandte Erknntnistheorie ist — genauer, daß er ein *Teil* der Erkenttnistheorie, eine *Wahrnehmungs*theorie ist, muß nun gezeigt werden, was jene anderen Erkenntnistheorien, jene anderen Wahrnehmungstheorien sind, die auch die Außenwelt zum Problem haben und auf dem Boden des Realismus im eigentlichen Sinne stehen. Der Wahrnehmungstheorien gibt es viele. Aber hauptsächlich könnn sie in *vier* Arten ein-

geteilt werden. Drei von ihnen sind einfach realistische *Versuche* und haben je eine oder viele Unterarten. Die vierte Art, diejenige Hasans, steht allein für sich, von den anderen getrennt, und ist, unserer Ansicht nach, *Realismus im eigentlichen Sinne*. Alle diese Arten können wie folgt erklärt werden:

Ich glaube, daß eine Welt mit unzähligen Objekten vor mir liegt, und ob ich diese Objekte erkenne oder nicht, so haben sie doch ihre unabhängige Existenz. Aber wie ist das Wissen von den unabhängig existierenden Objekten möglich? Wie kann ich sie erkennen? Ich erkenne sie durch meine *Sinne*, durch das Sinnesvermögen oder die *Sinneswahrnehmung*. Mit anderen Worten: sie können nur erkannt werden, *insoweit sie meinen Sinnen erscheinen*. Die Senta (Sinnesempfindungen) oder Erscheinungen sind die *Aspekte* der unabhängig existierenden Objekte. Und so dreht sich die ganze Realismusfrage, die Frage der Bestätigung der Realität der unabhängigen Objekte, um das Problem der *Existenz der Sensa oder Erscheinungen*. Die Sensa oder Erscheinungen müssen als existierend angenommen werden, ehe wir überhaupt von der *Erkennbarkeit* des Objektes sprechen können — ehe wir überhaupt feststellen können, daß das Objekt, obwohl erkennbar, doch eine *Existenz unabhängig* von seinem Erkanntwerden hat (Realismus). Aber was für eine Art von Existenz haben die Sensa oder Erscheinungen? Haben sie psychische oder physische Existenz? Sind sie subjektiv und geistig (mental) oder sind sie objektiv und wirklich (real)? Sind *alle* oder nur *einige* von ihnen subjektiv und mental? Sind *alle* oder nur *einige* von ihnen objektiv und real? So haben wir von vornherein drei Alternativen und infolgedessen drei Arten von Wahrnehmungstheorien: 1) *Alle* Sensa sind subjektiv; 2) nur *einige* sind subjektiv, während andere objektiv sein könnten — ich weiß es nicht; 3) *alle* sind real und objektiv.

1) Die Theorie der ersten Art ist allgemein bekannt unter dem Namen „*subjektiver Idealismus*". Er entsteht, wie bereits ausgeführt, durch den Konflikt der Sensa. Das Objekt erscheint bald so, bald anders. Es kann nicht beides sein. Infolgedessen ist es keines. Die Erscheinungen sind *alle* subjektiv. Das Objekt ist *im* Bewußtsein und

kann nicht existieren, wenn es nicht wahrgenommen wird. Die Sensa sind *nicht* die Aspekte des Objektes. Die Sinneserfahrung ist *nicht* zuverlässig. Wahrnehmung ist *nicht* der Weg zur Erkenntnis. Die Methode dieser Theorie ist Empirismus.

Aber das ist eine Theorie, die keineswegs annehmbar ist. Sie macht eine *gemeinsame* Erkenntnis, ja sogar die Erkenntnis *selbst* unmöglich. Sie ist Solipsismus, ein epistemologischer Skeptizismus, hat den Tod aller *Philosophie* zur Folge — da Philosophie wesentlich *Epistemologie* ist. Die Erkenntnis muß gesichert sein, bevor wir überhaupt von Philosophie oder auch bloß von uns selbst als selbst*bewußten* oder uns selbst *erkennenden* Wesen sprechen können.

2) Das ist die Aufgabe, die sich die Theorie der zweiten Art stellt. Es wird von der Annahme ausgegangen, daß die Welt aus zwei Substanzen aufgebaut ist, der Materie und dem Geist. Die Materie ist unbewußt, eine räumliche Substanz, die Form, Gestalt, Größe usw. hat. Der Geist ist eine nichträumliche, bewußte Substanz, deren Wesen Denken, Vorstellen usw. ist. Sie sind also einander entgegengesetzt. Ich kann die Materie nicht kennen. Alles, was ich unmittelbar weiß, ist: „Ich und der Kreis meiner Vorstellungen". Infolgedessen kenne ich nur einen *Teil* der durch die Sinne empfundenen Realität, nur *einige* Sensa (meine Vorstellungen). Wie kann ich also die Materie erkennen, wenn ich *nur* auf „meine Vorstellungen" beschränkt bin? Der Geist muß irgendwie in Beziehung zur Materie gebracht werden, bevor die Erkenntnis von ihr *erklärt* werden kann. Aber zur Erklärung einer Sache muß man ihre *Ursachen* kennen. Infolgedessen stehen Materie und Geist in dem Verhältnis zueinander wie *Ursache und Wirkung*. Sie sind nach Analogie von zwei körperlichen Dingen aufzufassen, von denen das eine (die Materie) in dem anderen (dem Geist) *Veränderungen* verursacht. Und solche Veränderungen sind „meine Vorstellungen" in mir. So sind meine Vorstellungen die *Wirkungen* der Tätigkeit der Materie oder des Objekts. Und als dessen Wirkungen stehen sie dafür und offenbaren seine Existenz und sein Wesen. Mit anderen Worten: sie *repräsentieren* es. Das Objekt erkennen heißt: es *folgern* (erschließen) aus seiner *Re-*

präsentation in mir. Die Wahrnehmungstheorie dieser Art heißt „*Repräsentationismus*" oder „*Abbild-Theorie*" und wurde in der neueren Zeit zuerst von Descartes vertreten, dem sich viele andere anschlossen. Nach dieser Theorie sind nur die sekundären Qualitäten subjektiv, wogegen die primären *notwendig* objektiv sind. Denn ohne sie kann das Objekt nicht als *existierend begriffen werden* — kann nicht *räumlich* genannt werden. Die Methode dieser Theorie ist *Rationalismus*, der sich auf der *Metaphysik der Substanz* gründet.

Aber Repräsentationismus — wir werden später noch eingehender darauf zurückkommen — überwindet nicht den subjektiven Idealismus. Nein, anstatt diesen zu überwinden, *führt* er gerade zu ihm hin. Repräsentationismus macht die Erkenntnis des Objektes zu einem Fall der Kausalität, deswegen *indirekt* und deswegen *unmöglich*. Tatsächlich hat er mit dem subjektiven Idealismus einen Wesenszug gemeinsam, nämlich der unmittelbare Gegenstand der Sinneserfahrung ist für beide das *Sinnes-datum* (Sinnesgegebenheit) und *nicht* das Objekt. Was uns direkt bekannt oder gegeben ist, ist nicht das Objekt *selbst*, sondern *allein* das Sensum. Sogar in ihrem *Ursprung* und auch in ihrer *Methode* haben sie Wesensgemeinschaft. Beide entspringen der Metaphysik der Substanz, und die Methode beider ist, weit gefaßt, *Rationalismus*. Wir haben festgestellt, daß die Methode des subjektiven Idealismus Empirismus ist. Aber Empirismus — sagt Hasan — ist gleichbedeutend mit Skeptizismus, und Skeptizismus ist tatsächlich ein negativer Rationalismus, — ist also *Rationalismus*. Nur die *Vernunft allein* kann mir die Erkenntnis von der *allerletzten Realität* verschaffen. Aber sie hat mich enttäuscht, sie führte die Philosophie zu widersprechenden Auffassungen von der Realität (Agnostizismus). Nein, dieses Vermögen kann mir nicht einmal die Erkentnis von der empirischen Realität geben. Die rationale Erkenntnis der empirischen Realität ist uns auch nicht erschlossen. Wir müssen uns also auf die *Sinne* verlassen und uns mit der Erkenntnis zufrieden geben, die sie uns vermitteln (Empirismus) — zufrieden geben, obwohl die Erkenntnis, zu der wir durch die Sinne

kommen, für uns *relativ ist* (Rationalismus und Subjektivismus).[12]) Die vorkantische Philosophie hatte nur eine Methode — den Rationalismus. Und so sind die Doktrinen des subjektiven Idealismus und des Repräsentationismus nur *die zwei Formen einer und derselben Theorie;* — soviel Gemeinsames haben sie beide! Und die Theorie, deren zwei Formen sie sind, mag ganz allgemein „Subjektivismus" genannt werden.

Es gibt noch eine andere Theorie, die darauf hinzielt, den Repräsentationismus zu verbessern und zu berichtigen. Sie bestätigt, daß die Abbilder oder Repräsentationen in mir nicht mit dem Originalobjekt verglichen werden können. Wir können die Ursache der Repräsentationen in uns nicht erkennen. Die einzig unmittelbaren Gegenstände meiner Erkenntnis sind die *Repräsentatione* in mir. Mein Geist gibt ihnen seine eigenen Gesetze und formt sie zu *Objekten.* Also sind die Objekte eine *Schöpfung* oder ein *Erzeugnis* meines Geistes. Das ist die *„Schöpfungs- oder Erzeugungstheorie der Erkenntnis".* Aber auch das wieder ist Subjektivismus, und zwar notwendigerweise. Die Denkkategorien sind dieselben wie beim Repräsentationismus — nämlich Substanz, Attribut und Modus. Der Geist ist die „Substanz" und die Objekte sind die „Modi", die von ihm gebildet sind. Die Objekte als „Modi" sind also *im Geist beschlossen und ihm immanent.* Sie sind *subjektiv.*

3) Die Theorie, die schroff gegen den Subjektivismus überhaupt protestiert, ist der *„Neo-Realismus".* Weder *alle* noch *einige* Sensa sind subjektiv. *Kein* Sensum ist subjektiv. *Alle sind real und objektiv.* Seine Methode, wie die des subjektiven Idealismus, ist ebenfalls Empirismus.

Aber erstens besteht hier eine besondere Schwierigkeit, insofern, als er sogar die Sinnestäuschungen, Illusionen, Halluzinationen usw. für real und objektiv hält. Zweitens ist er auch in seiner allerletzten Konsequenz, wie bei Russell, der den Empirismus folgerecht macht

---

12) Hasan: „Introductory Lectures on Philosophy", 1932.

und die Sensa letztlich auf die *private* Sphäre (Räume) eines jeden Individuums einschränkt, ununterscheidbar vom Subjektivismus. Aber wie kann denn der Subjektivismus, der einzige wirkliche Feind des Realismus, überwunden werden, wenn er sich uns immer und immer wieder in den Weg stellt? Wie kann man dann den Realismus des unverbildeten Menschen, auf eine festere und rationale Grundlage stellen?

4) Das ist die Aufgabe, die nur *Hasans* Theorie in Angriff nimmt, und zwar mit durchschlagendem Erfolg. Hasans Theorie kann in die zwei Sätze gefaßt werden: a) Weder *alle* noch *einige* Sensa sind subjektiv; *kein* Sensum ist subjektiv; b) und doch besteht *ein Unterschied zwischen den realen Erscheinungen und den unrealen Erscheinungen in den Sensa. Nicht alle* Sensa sind real. Nur *einige* sind real, während die anderen unreal sind — unreal, nicht weil sie *subjektiv* sind, sondern unreal, weil sie *nicht objektiv* sind. Sie sind nur *Schein* und *weder subjektiv noch objektiv*. Sie haben ein Sein eigener Art — ein *Sein „sui generis"*. Mit der Feststellung a) wendet Hasan sich ab vom Subjektivismus in allen seinen Formen, genauer: vom subjektiven Idealismus und vom Repräsentationismus; und mit der Feststellung b) umgeht er die Schwierigkeiten, die dem Neo-Realismus eigen sind. Außerdem eröffnet Hasan mit dieser Feststellung eine andere, eine vierte Alternative in den Wahrnehmungstheorien, welche ganz original ist, eine vollkommen neue Position bedeutet. Und hierin besteht auch seine endgültige Lösung der jahrhundertealten Streitfrage zwischen subjektivem Idealismus und Realismus. Den Realismus, der sich aus allen diesen Punkten entwickelt, formuliert Hasan konkret in *drei Thesen*. Jede dieser Thesen ist einer der oben erwähnten Wahrnehmungstheorien gegenübergestellt. Diese drei Thesen seines Realismus sind die folgenden:

1.) *Die äußeren Objekte existieren unabhängig von meiner und deiner Wahrnehmung.* Zu ihrer Existenz sind sie nicht abhängig von meinem Bewußtsein. Sie sind nicht *in* meinem Geist, sondern *außerhalb*, im Raum. — Mit dieser Feststellung setzt sich die erste These in Gegensatz zum subjektiven Idealismus und darin steckt die

Objektivität der *primären Qualitäten:* die Objekte als im Raum befindlich haben Form, Gestalt, Größe usw.

2.) *Die Wahrnehmung der äußeren Objekte ist direkt.* Das Subjekt *transzendiert* sich selbst und erfaßt die Objekte unmittelbar. Sie werden nicht indirekt erkannt, werden nicht kausal aus ihrer Repräsentation in mir gefolgert. Sie sind *präsentierte* (dargebotene) Objekte und nicht durch irgendetwas in mir repräsentierte. Was unmittelbar von mir erkannt wird, sind nicht die Repräsentationen der Objekte in mir, sondern die Objekte *selbst.* — Mit diesen Feststellungen steht die zweite These in Gegensatz zur Repräsentations- oder Abbildtheorie und schließt die Objektivität und Realität auch der *sekundären Qualitäten* in sich ein.

3.) *Folglich haben wir auch die Unterscheidung zwischen realen Erscheinungen und bloßen Erscheinungen (Schein) in den Sensa,* Nur *einige* Sensa, nur die *primären und sekundären Qualitäten* sind real und objektiv, während die anderen (der Schein) nicht real und nicht objektiv sind — sie *scheinen* nur so. — Mit dieser Feststellung befindet sich diese dritte These im Gegensatz sowohl zu den neo-realistischen Wahrnehmungstheorien als auch zum subjektiven Idealismus.[13])

Die Methode des Realismus, der aus diesen drei Thesen erwächst, ist *Kritizismus* wie der Kants — ist eine *Begrenzung* des Rationalismus. Er spricht der Vernunft Gültigkeit nur innerhalb der *Grenzen der Erfahrung* zu. Mit anderen Worten: er verbindet Rationalismus und Empirismus zu *einer* Methode und ist deshalb eine *Synthese* dieser beiden. Und seine fundamentale Kategorie ist, wieder wie die Kants, *„das Subjekt"* und nicht die Substanz des Descartes. Alle diese Punkte werden im Verlauf unserer Untersuchung noch klarer werden, vor allem, wenn wir zu Hasan selbst kommen. Vorläufig sei nur gesagt, daß die in Frage stehenden drei Thesen für Hasan die Grundlage sowohl der *positiven* als auch der *negativen* Seite des Realismus bilden. Auf ihnen fußend, baut er seine positive Theorie des Realismus auf und übt auch von hier aus seine Kritik

13) Bezüglich der drei Thesen vgl. Hasan: „Realism", S. 4 ff.

an den realistischen Theorien anderer Philosophen. Jede Theorie, die nicht den Forderungen der einen oder anderen dieser Thesen entspricht, hat mit dem Realismus im eigentlichen Sinne nichts zu tun. Alle drei Thesen sind *untrennbar* voneinander; gemeinsam konstituieren sie den Realismus im wahren Sinne des Wortes. Trotzdem ergibt sich der Grad ihrer Wichtigkeit *aus der obigen Reihenfolge*. Die erste These ist sozusagen die *Seele* des Realismus, denn sie behauptet die *Existenz* oder das Dasein des Objektes überhaupt. Die zweite steht in ihrer Bedeutung etwas nach; denn sie bestätigt nur das *Wesen* (die Natur) oder das Sosein des Objekts. Beide Thesen zusammen machen die *Hauptmomente* des Realismus aus. Sind Existenz und Wesen des Objektes sichergestellt, ist schon viel erreicht. Im Prinzip ist mehr nicht erforderlich. Das Objekt kommt dadurch zu seinem realen Selbst. Es ist selbst-existierend, selbst-identisch, einheitliches Objekt, welches die Mannigfaltigkeit seines Wesens (die Sensa) in sich vereinigt. Es hat eine *Existenz*, eine Existenz *unabhängig* von mir, und ist doch ein *erkennbares* Objekt, wird von meinen Sinnen erkannt, ist ein *sinnliches* (empfindbares) Objekt. Anderseits unterscheidet die dritte These nur das Objekt, das so als reales anerkannt ist, von dem falschen Objekt, seine realen Erscheinungen von den nur scheinbaren. Demnach betrifft die dritte These nur das *untergeordnete Element*, das im Realismus miteinbegriffen ist. Aber keineswegs ist dieser Punkt nur von geringer Bedeutung. Erst wenn auch er erfüllt ist, ist das Problem des Realismus im wahren Sinne des Wortes gelöst. Außerdem bedeuten die drei in Frage stehenden Thesen nicht etwa nur eine von Hasan willkürlich getroffene Auswahl. Sie alle sind in der geschichtlichen Entwicklung von Zeit zu Zeit aufgetaucht. Hasan verbindet sie nur zu *einer Theorie*, die er gründlich ausarbeitet und durch viele Argumente rechtfertigt. Aber die Rechtfertigung dieser Theorie ergibt sich noch deutlicher aus den geschichtlichen Tatsachen. Die ganze Geschichte des Realismus strebt auf Hasans Theorie zu und nähert sich ihr allmählich. So gibt Hasan uns auch eine umfassende Geschichte des Realismus, wie sie von Stadium zu Stadium fortschreitet.

IV. Hasans geschichtliche Einteilung des Realismusproblems.

Hasans historische Behandlung des Realismusproblems ist sowohl chronologisch als auch logisch. Und da er auch logisch vorgeht, gibt er uns die *Entwicklung* des Realismus als *zusammenhängende Ideengeschichte*. „Entwicklung bedeutet," so sagt Hasan, „ein allmähliches Fortschreiten auf ein *Ziel* zu. Ein Fortschreiten kann nicht als Entwicklung bezeichnet werden, wenn wir es nicht als einen Prozeß auffassen, der sich auf ein Ende (Ziel) zu bewegt. Und nicht einmal ein Element dieses Prozesses kann Entwicklung heißen, wenn es nicht, entsprechend dem Ganzen, ein Schritt dem Ende entgegen ist. Solche Schritte können das eine oder andere Element (Bestandteil) hervorbringen, die dann das Endergebnis aufbauen helfen. Das ist die Auffassung von der Entwicklung, ob wir sie bei Aristoteles oder bei Hegel finden. Wie die Entwicklung im einzelnen vor sich geht, hängt von den äußeren und inneren Ursachen ab, die die Entfaltung der Kräfte (Kapazität) in der natürlichen Ordnung herbeiführen helfen. Oder, einfacher gesagt, die der Entfaltung günstigeren Umstände treten in den Vordergrund, und als Resultat entfaltet sich das Ding. Diese Auffassung von der Entwicklung ergibt sich zuerst beim Organismus, in welchem Falle wir sie *Wachstum* nennen. Es ist, als ob im Organismus ein Sehnen nach Entfaltung bestände. Das ist die Leistungsfähigkeit des Organismus. Jedoch auf dem Wege dieser Kapazität — dieses Sehnens des Organismus, sich zu entfalten, liegt ein Hindernis (eine Opposition). Infolgedessen ist eine Negation dieses Hindernisses (eine andere Oppositon) notwendig, um die erste Opposition zu überwinden und so die Entfaltung möglich zu machen. Diese Negation, d. i. eine Opposition der Opposition, wird *günstiger Umstand* genannt. Und was für das „Wachstum", für die Entwicklung im „Organismus" zutrifft, daß sie nämlich aus dem Zusammentreffen günstiger Umstände entsteht, gilt auch für die Entwicklung der „Ideen". Ein Aspekt der Wahrheit wird als volle Wahrheit erklärt wegen des Enthusiasmus, den er einflößt. Dann wiederum wird ein bisher unbeachtet gebliebener Aspekt der Wahrheit aus dem glei-

chen Grunde als volle Wahrheit erklärt. Diese einander entgegenstehenden Behauptungen heben sich sozusagen auf, es findet eine Art Ausgleich statt, und die volle Wahrheit, unter Ausschluß des falschen Elements, kommt ans Licht. Dieser Prozeß kann sich solange wiederholen, als weitere *Teilelemente* der Wahrheit vorhanden sind, die ebenfalls ans Licht gehoben werden müssen. Das ist die *Dialektik* Hegels. Die innerste Natur des Denkens als ein Prozeß des Widerstreits (Kontroversen) entweder zwischen Individuen oder in jemandes eigenem Bewußtsein, bezeugt diese Dialektik. Das mag chronologisch, d. h. der Zeitfolge entsprechend richtig sein oder nicht, aber logisch, d. h. methodisch, ist es der einzig vernünftige und verständliche Weg, die Geschichte der Ideenentwicklung zu verfolgen."

„Diese Auffassung von der Entwicklung," führt Hasan fort, „ermöglicht uns die Einteilung des Realismus in mehrere Stadien des Fortschreitens, von denen jedes entweder das eine oder andere Moment desselben erfüllt, bis wir zu einem Stadium kommen, das allen Momenten des Realismus entspricht. Jede zusammenhängende Ideengeschichte und infolgedessen auch die Geschichte des Realismus kann nach diesem Gedankengang behandelt werden. Hegel und die Hegelianer haben diese Methode in die Philosophie und in die Geschichte der Philosophie eingeführt; und in dieser Zeit der Herrschaft der Evolutionstheorie ist es schmerzlich zu sehen, wie ihre Richtigkeit, ihre methodische Brauchbarkeit in Frage gestellt werden kann. Die einzige andere Methode ist die chronologische. Diese zählt einfach die Formen auf, welche die Theorie bei den verschiedenen Autoren annimmt und stellt das Ergebnis ohne Rücksicht auf Zusammenhänge einfach zusammen. Aber nur reiner Empirismus kann sich damit zufrieden geben, denn diese Methode zeigt keine Entwicklung oder zusammenhängende Ideengeschichte auf."[14])

Hasan will nun die Geschichte des Realismus zeichnen und den Untersuchungsgegenstand so einteilen, wie er sich von Stadium zu

14) Hasans: „Vorlesungen über Realismus" (1930); vgl. auch „Realism" S. 290.

Stadium als zusammenhängende Ideengeschichte entwickelt. Das tut er in den Kapiteln 2 und 3 seines Hauptwerks „Realism", die wieder in mehrere Unterabschnitte zerlegt sind.

I. Jede Entwicklung hat einen Anfang, der seinem Ende zu vorwärtsschreitet. Der Realismus hatte auch seinen Anfang. Kap. II behandelt also nur den *Anfang des Realismus* — nur solche Theorien, die die frühesten Versuche sind, den fundamentalen Forderungen des realistischen Instinkts zu entsprechen. Deswegen betitelt Hasan dieses Kapitel: *„Realismus — Sein Anfang"*. Der Anfang des Realismus besteht im Durchbrechen des Kreises „Ich und meine Vorstellungen" und im Bejahen der unabhängigen Realität der Objekte. Das geschieht entweder durch das *Beibehalten* oder das *Aufgeben* des Repräsentationismus — entweder ich *erschließe* die unabhängigen Objekte aus den Repräsentationen in mir oder ich halte die unabhängigen Objekte durch Wahrnehmung *direkt offenbart* oder *direkt erfaßbar*. Wir können also von zwei Ären des Realismus ausgehen — von der *alten* Ära und *neuen* Ära. Die alte Ära behauptet fest die *unabhängigeRealität* der Objekte und infolgedessen deren *Existenz*. Die neue *Ära* vertritt die *direkte Erfassung* der Objekte, und deshalb interessiert sie sich allein für ihr *Wesen* (Natur). Die alte Ära dauerte von Beginn des 17. Jhs. bis zum dritten Viertel des 19. Jhs.; die neue Ära nahm im letzten Viertel des 19. Jhs. ihren Anfang und ist gegenwärtig noch immer in der Entwicklung.

(1) Die alte Ära geht von einer Welt aus, die aus zwei Teilen besteht, aus zwei Substanzen, dem Geist und der Materie. Aber alles, was ich unmittelbar erkenne, ist nur mein Bewußtsein und seine *Modi*. Die Materie kann ich unmittelbar nicht erkennen. Ihre Realität kann also glatt bezweifelt werden. Der Voraussetzung nach sind aber die erwähnten Modi die Repräsentationen oder die *Erscheinungen* der Realität (Materie) außer mir. Diese Auffassung der Welt als aus zwei Teilen bestehend, erhält jetzt die Form einer Einteilung in: die *Erscheinung in* mir und die *Realität außer* mir. Nun erhebt sich die Frage, wie von den Erscheinungen überzugehen ist auf die Realität, von den Modi meines Bewußtseins zu dem Objekt außer-

halb, von den Repräsentationen des Objekts zu dem ursprünglichen Objekt selbst? Der einzig in diesem Fall offene Weg ist, *von den Erscheinungen zur Realität* überzugehen. Aber die Kluft zwischen beiden ist zu groß, um leicht überbrückt zu werden. Die Voraussetzung gibt es nicht zu. Die Erscheinung ist die Negation der Realität und das Bewußtsein die Negation der Materie. Mit anderen Worten: das Bewußtsein ist begrenzt auf sein Modi (Erscheinungen) und kann nicht aus sich herausgehen, um die Realität der Materie zu bestätigen. Der Weg, aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, ist der, daß die Materie, die Objekte *erschlossen* werden aus den Modi oder Erscheinungen in meinem Bewußtsein. Die Objekte sind die Ursachen, deren Wirkungen in mir die Erscheinungen sind. Die Objekte *existieren* und sind *unabhängig*, weil die Erscheinungen als Wirkungen eine *Ursache* haben müssen, die *anders* ist *als* sie. Und in dieser Bestätigung der unabhängigen Existenz des Objekts ist die Bestätigung der unabhängigen Realität der *primären Qualitäten* ebenso eingeschlossen. Denn die Objekte können nicht als existierend begriffen werden, wenn sie nicht im *Raum* sind und *Form, Gestalt* usw. haben. So kommt es, daß die unabhängige Existenz der Objekte bejaht wird, aber sie werden nicht direkt erkannt. Sie sind die *gefolgerten* (erschlossenen) und *repräsentierten* Objekte, aber nicht die *direkt erkannten* und *präsentierten* Objekte. Sie werden als unabhängig existierend *begriffen*, aber nicht als solche *wahrgenommen*. Die Wahrnehmung hat sich noch nicht verwirklicht. Das ist das Zeitalter des Descartes, und seine Denkkategorien sind: „*Substanz, Attribut und Modus*". Seine Erkenntnistheorie ist *Repräsentationismus* und nicht Präsentationismus. Seine Hauptvertreter sind Descartes, Locke, Reid und Hamilton.

Nach Descartes, Locke und Reid sind die unmittelbaren Sinnesobjekte d. h. die Sensa, die *Veränderungen* (Modifikationen) des Bewußtseins und sie werden *verursacht* durch die Tätigkeit der äußeren Realität, deren Abbilder oder *Repräsentationen* im Bewußtsein sie sind. Also sind Descartes, Locke und Reid *Repräsentationisten*. Das Objekt der Wahrnehmung bleibt *mittelbar*, es kann nur auf dem

Wege des *Kausalschlusses* aus den Sensa oder den Veränderungen im Bewußtsein erreicht werden. Die *unabhängige Existenz* des Objekts wird natürlich von ihnen aufrechterhalten und bestätigt, aber seine *unmittelbare Erkenntnis* oder direkte Wahrnehmung wird übergangen. Die erste These wird anerkannt, während die zweite vernachlässigt wird. Reid indessen erkennt die Unzulänglichkeit dieser Auffassung und bejaht auch die zweite These, die Direktheit der Wahrnehmung. Aber die Wahrnehmung bleibt, wie Hasan sagt, *trotzdem indirekt*. Denn er hält das unmittelbare Sinnesobjekt, das Sensum, für *Veränderung* (Modifikation) des Bewußtseins und deswegen für mental und subjektiv. Hamilton schließt an Reid an und leugnet weiter, daß das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung die Veränderung des Bewußtseins sei; es sei vielmehr *physisch* und nur ein *Zustand des Organismus*. Aber dann — so ist klar — ist das Sensum nicht *im Objekt*, sondern *im Organismus*. Also — wendet Hasan wieder ein — ist die Wahrnehmung des Objekts eine *Transition*, ein Übergang vom Subjekt her zum Objekt *durch das Sensum* und bleibt eben doch *indirekt*.

In der alten Ära gibt es drei Denkschulen: 1. Rationalismus; 2. Empirismus; 3. „Common-sense"-Schule. Aber da die vorherrschende Denkkategorien cartesianisch sind, bleibt die ganze Ära im wesentlichen rationalistisch, also durchweg *repräsentationalistisch*. Und als solche *mündet* sie bei allen drei Schulen *notwendigerweise* im *subjektiven Idealismus* — mündet im subjektiven Idealismus beim Rationalismus von Descartes bis Leibniz; beim Empirismus von Locke bis Berkeley und Hume und bei der „Common-sense"-Schule von Reid bis Hamilton und Mensel[15]). Um den Realismus zu bejahen und dem subjektiven Idealismus entgegenzutreten, muß der Repräsentationismus, der dieser Ära eigen ist, überwunden und aufgegeben werden. Deswegen legt die folgende Ära ihr ganzes Gewicht darauf, die Direktheit der Wahrnehmung aufrechtzuerhalten, um dadurch den Repräsentationismus zu besiegen.

---

15) Vgl. Hasan: „Realism", S. 48 ff.

2. Diese neue Ära, die darauf hinzielt, die *Direktheit der Wahrnehmung* zu beweisen, ist folglich am *Wesen* (an der *Natur*) der Objekte interessiert. Im wesentlichen ist sie dem Repräsentationismus entgegengesetzt, aber auch in abgeleiteter Form dem subjektiven Idealismus. Das ist das Zeitalter Kants, und seine Denkkategorie ist „*das Subjekt*". Das Subjekt geht über sich selbst hinaus und ergreift unmittelbar die Realität. Die Erkenntnis ist im wesentlichen *Selbst-Transzendenz* und zwar auf Seiten des Subjekts. Oder die Erkenntnis ist im wesentlichen *Offenbarung oder Präsentation* und zwar auf Seiten des Objekts. Sie ist also nicht Repräsentation, sondern *Präsentation*. Das Objekt ist nicht hinter dem Schleier der Erscheinungen verborgen. Das Subjekt ist nicht auf seine eigenen Modi beschränkt. Subjekt und Objekt stehen sich von Angesicht zu Angesicht gegenüber, und die Wahrnehmung ist eine *direkte Erfassung* des Objekts. Die alte und neue Ära folgen nicht chronologisch aufeinander, aber doch in logischer Hinsicht. Denn die neue Ära betont ausdrücklich jenes Moment des Realismus, das die alte Ära vernachlässigt hat; und beide zusammen in gegenseitigem Ausgleich gehören zu der Entwicklung, die die Vollendung des Realismus herbeiführt. Die Vertreter der neuen Ära, obwohl sie die Direktheit der Wahrnehmung betonen, lassen jedoch nicht die unabhängige Existenz des Objektes aus den Augen. Wenigstens einige von ihnen halten ausdrücklich die Unabhängigkeit der Objekte aufrecht, obwohl sie alle für die Direktheit der Wahrnehmung kämpfen. So haben wir in der neuen Ära zwei Denkrichtungen, deren eine von Schuppe, Mach und Avenarius, deren andere von Meinong, Stout und den „kritischen Realisten" in Amerika vertreten ist.

a) Schuppe, Mach und Avenarius behaupten die Direktheit der Wahrnehmung und legen infolgedessen sowohl die primären als auch die sekundären Qualitäten in das Objekt. Der Repräsentationismus ist also wohl von ihnen aufgegeben, aber den subjektiven Idealismus überwinden sie doch nicht. Denn obwohl sie das Objekt nicht abhängig vom Subjekt machen, so können sie es doch nicht deswegen davon *unabhängig* machen. Und zwar aus folgendem Grund: Schuppe,

Mach und Avenarius sind Positivisten und deshalb Gegner der transzendenten Realität und Metaphysik. Weil sie Gegner der transzendenten Realität sind, *entfällt* für sie die *Materie* als eine das Bewußtsein transzendierende Realität. Es gibt keine Realität über das hinaus, was wir unmittelbar erfassen. Und weil sie Gegner der Metaphysik sind, *fallen beide*, Geist und Materie, als *Substanzen* für sie fort. Nur soviel vom Geist und von der Materie (Subjekt und Objekt) ist real, wie *direkt gegeben ist und unmittelbar wahrgenommen werden kann.* Darin besteht ihr Positivismus. Schuppe hält fest am „formalen" Subjekt, am „Bewußtsein überhaupt", während Mach und Avenarius für das „materiale" Subjekt eintreten, für die Sensa, deren Komplex es ist. Schuppe begreift das Subjekt als *„Element alles Seins"*; — Subjekt und Objekt als zwei *abstrakte Elemente* bilden zusammen *ein Sein, eine erfahrene Realität.* Die beiden anderen betrachten das Subjekt als *„notwendig mitgegenwärtig bei aller Realität"*; zwar nicht so, daß das Subjekt und Objekt wie bei Schuppe *ein* Sein ausmachen, aber sie sind *untrennbar und immer zusammen.* Mit anderen Worten; es gibt kein Objekt, das nicht *notwendig* vom Subjekt *begleitet* ist. Derart sind Subjekt und Objekt wechselseitig voneinander abhängig; das Objekt hat noch nicht seine *volle Unabhängigkeit* erreicht[16]).

b) Bei Meinong, Stout und bei den „kritischen Realisten" in Amerika[17]) liegt der Hauptton auf der *Unabhängigkeit* des Objekts, obwohl sie auch für die *Direktheit* der Wahrnehmung kämpfen. Mit anderen Worten, sie vertreten die beiden Hauptthesen des Realismus und bezwecken eine Art *Synthese* zwischen dem alten Realismus der Descartes, Locke und Reid und dem neuen Realismus von Schuppe, Mach und Avenarius. Bei allen diesen sind die Erscheinungen oder Sensa zunächst vom Objekt getrennt und *in* das Sub-

16) Vgl. Hasan: „Realism", S. 64 ff.

17) G. Santayana, C. A. Strong, A. K. Rogers, D. Drake, J. B. Pratt, R. W. Sellers und A. O. Lovejoy sind die Denker, welche eine Gruppe der amerikanischen kritischen Realisten bilden.

jekt verlegt. Sie sind *subjektiv* und die einzig unmittelbaren Erkenntnisgegenstände. Die *Sensa* allein sind uns unmittelbar gegeben und nicht das Objekt. Folglich ist das Objekt *anders als* die Sensa und transzendent nicht nur bezüglich des Bewußtseins, sondern auch bezüglich der Sensa; denn das Objekt ist unabhängig vom Bewußtsein und nicht unmittelbar gegeben. Das macht die Wahrnehmung ganz offensichtlich zu einem Fall der Transition (Übergang) und also *indirekt*, denn zwischen Subjekt und Objekt erhebt sich eine Mauer von Sensa. Trotzdem bestehen diese Denker aber darauf, diese Transition *direkt* und die Wahrnehmung des Objektes *unmittelbar* zu machen. Um das zu erreichen, begreifen sie das Verhältnis „Sensum — Objekt" als *identisch* mit dem Verhältnis „Qualitäten — Substanz" (Meinong) oder „Ursache — Wirkung" (Stout) oder „Essenz — Existenz" (krit. Realisten). Für Meinong sind die Sensa die *Eigenschaften* (Qualitäten) des Objekts, für Stout sind sie von der Tätigkeit des Objektes die *Wirkungen* in mir, und für die kritischen Realisten sind sie die *Essenz* des Objektes. In den ersten beiden Fällen sind die Sensa *partikuläre psychische Existenzen*, im letzten Fall dagegen *Universalien* und also *neutrale Wesen*, d. h., weder psychisch noch physisch. Soviel über die Sensa.

Das Objekt anderseits ist für Meinong ganz ähnlich dem *Ding an sich* oder der *Substanz*, nur hat es noch einige logische Merkmale. Für Stout bleibt es eine bloße *Ursache*, allerdings mit primären Qualitäten. Für die kritischen Realisten ist es eine Substanz, die *Existenz* hat. Und alle behaupten, die Transition vom Subjekt zum Objekt sei *unmittelbar* und die Wahrnehmung des Objekts *direkt*, weil die *Qualitäten die Substanz direkt in sich schließen* (Meinong) oder die *Wirkungen eine Ursache* (Stout) oder die *Essenz eine Existenz des Objekts* (krit. Real.).

Aber schließlich bleibt ihre Behauptung eine bloße Behauptung trotz des erwähnten Plans. Denn sind einmal die Erscheinungen vom Objekt getrennt und als subjektiv begriffen, so bleibt die Erkenntnis des Objekts *indirekt*, bleibt mittelbar — vermittelt durch das Zwischenglied der Erscheinungen zwischen Subjekt und Objekt. Die Er-

scheinungen stehen für das Objekt und *repräsentieren* es (Repräsentationismus). Das Subjekt steht dem Objekt nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüber, und es gibt auch keinen Weg dazu zu gelangen, außer durch einen Schluß aus den Repräsentationen in mir. Die Wahrnehmung des Objekts ist also eine Art *Kausalschluß*, also *indirekt* und also *unmöglich* (Subjektivismus). Der Subjektivismus ist nicht wirklich überwunden. Das Objekt ist bestenfalls *gedacht*, aber nicht direkt empfunden. Sie sind alle rationalistisch gesinnte Denker und für alle ist das Objekt eine *Denknotwendigkeit* und keine Sinnengegebenheit. Außerdem erfordert jede Behauptung bezüglich der Natur der Sensa im vorliegenden Fall einen *weiteren Denkprozeß*, um zu entscheiden, daß sie die Qualitäten oder Wirkungen oder Essenz (von etwas) sind. Denn was wir unmittelbar erkennen sind nur die Sensa und *nicht das Objekt*. Wie denn aber können wir behaupten, daß die Sensa die Qualitäten usw. usw. des Objekts sind, wenn das in Frage stehende Objekt dem Bewußtsein transzendent ist und uns nicht unmittelbar gegeben ist? Im vorliegenden Fall nur durch einen Denkprozeß. Und sobald einmal dieser Denkprozeß eingeschaltet ist, bleibt die Wahrnehmung des Objekts mittelbar und indirekt. Aber Meinong, Stout und die krit. Realisten übersehen diesen Prozeß und identifizieren das Sensum mit Ergebnis dieses Denkprozesses[18]). Mit einem Wort: es gelingt ihnen, die *unabhängige Existenz* des Objekts zu bestätigen, nicht aber die Direktheit seiner Wahrnehmung. Aus diesem Grund kommt die erstrebte Synthese der beiden Hauptmomente des Realismus bei ihnen nicht zur Vrwirklichung.

18) Vgl. Hasan: „Realism", Kap. II, § III.

Exkurs über Nicolai Hartmann.

Logisch ghört auch Nicolai Hartmann zu dieser Gruppe von Denkern, obwohl Hasan ihn nicht erwähnt; und er erwähnt ihn deswegen nicht, weil Hartmann sich der Aufgabe des Realismus etwas später widmet als Hasan. Hartmann vertritt ebenso wie Meinong, Stout und die kritischen Realisten die *unabhängige Existenz des Objekts und die Direktheit der Wahrnehmung*. Folglich erstrebt er auch wie diese Denker die *Synthese* der beiden Hauptmomente des Realismus. Aber auch bei ihm kommt diese Synthese nicht zustande. Denn er ist ein *indirekter Realist*, obwohl er den Anspruch erhebt, die Direktheit der Wahrnehmung zu beweisen. Sein Beweis: 1. der unabhängigen Existenz des Objekts ist *ontologisch*, und 2. der Direktheit der Wahrnehmung ist *epistemologisch*.

1. Um jeden Beweis einzeln zu behandeln: Hartmann geht von der Feststellung aus, daß jedem ontologischen und epistemologischen Verfahren eine fundamentale Realität zugrunde liegt. Diese Realität ist die *Welt — eine und dieselbe* für alle; und zwar eine Realität, deren Sein und Existenz ernsthaft nicht bezweifelt werden kann. Und es ist die Welt, um die das ganze Realitätsproblem sich dreht. „Und um die Einheit dieser Realität geht es im Problem der Realitätsgegebenheit." Die Ontologie wie auch die Epistemologie setzen beide diese Welt als eine gegbene Realität voraus. In der Tat hat die Epistemologie *„denselben Anspruch"* wie die Ontologie. „Ja, sie steht, soweit sie ihr eigenes Grundproblem wirklich erfaßt, von Hause aus auf dem Boden eben derselben Ontologie [vom Sein eben derselben Welt]..." Denn Erkenntnis würde ohne die Welt (Realität, Objekt), von der wir Kenntnis haben, unmöglich sein. Also existieren die Objekte *unabhängig* von unserer Erkenntnis. „Erkennen kann man nur, was »ist«; und das heißt: was *auch unabhängig vom Erkennen besteht*, also was »an sich« ist."[19]) Mit einem Wort: Hartmann will mit seinem Argument sagen, daß ohne die Existenz und das Sein der Welt es keine Realität, keine Objekte und ohne die Existenz der Objekte es keine Erkenntnis, kein Gewahrwerden geben kann. Also existieren die Objekte *unabhängig* von unserer Erkenntnis.

Aber diesem Argument gelingt höchstens der Nachweis, daß die Welt bzw. die Objekte *Bedingungen* der Erkenntnis sind, aber *nicht*,

---

19) Vgl. Nicolai Hartmann: „Zum Problem der Realitätsgegebenheit", Berlin 1931, S. 7—9, 11, 13 u. 93.

daß sie *unabhängig* von ihr sind. Denn die Welt oder die Objekte mögen durchaus *mental*, also *abhängig* vom Bewußtsein sein; und trotzdem können sie ihre *Existenz* behalten. Aber hier könnte Hartmann wohl hinzufügen, daß die Welt seiner Meinung nach nicht nur eine Bedingung der Erkenntnis, sondern auch *unabhängig* von ihr ist. Erkennen oder Nichterkennen — die Welt ist da draußen, hat eine harte Realität und ist unabhängig von unserem Erkennen. Folglich sind die Objekte als deren Teile nicht nur die Bedingungen für die Erkenntnis, sondern auch von ihr unabhängig. Aber dieses Argument kann den Realismus wohl *stützen*, ist aber *keineswegs* für ihn *notwendig*. Es gründet auf der *Voraussetzung* 1. der *Identität des Realismus mit der Ontologie;* 2. daß das Argument von der Ontologie her (Existenz der Welt) für den Beweis des Realismus *notwendig* ist. Aber *der Realismus ist weder identisch mit der Ontologie noch bedarf er der Ontologie zum Beweis*. Denn der Realismus ist eine in sich geschlossene und selbständige Disziplin, die sich letztlich auf Tatsachen (Fakten) aufbaut und die zu ihrem Beweis keiner ontologischen Begründung bedarf. Genau genommen, ist es vielmehr die Ontologie, die auf dem Realismus beruht und von seiner Seite eine Begründung braucht; denn es ist natürlicher, von der Erfahrung der einzelnen Dinge zu der der Welt im allgemeinen überzugehen, als umgekehrt.

2. Wir kommen nun zu Hartmanns epistemologischer Begründung der *Direktheit der Wahrnehmung*. Die Realität, sagt Hartmann, wird von uns nur in der Form von Erscheinungen oder „Phänomenen" erkannt bzw. uns gegeben. In der Tat „unmittelbar gegeben sind *nur Phänomene*". Und zwar sind sie *„diesseits"* der Realität — sind die unmittelbaren Objekte des Bewußtseins, während die Realität, das Objekt, *„jenseits"* des erkennenden Bewußtseins ist — ihm transzendent. Also ist „das Sein des Phänomens ... *grundsätzlich anders als*[20]) das Sein dessen, was sich in ihm »zeigt«, und dessen Phänomen es ist." Und doch sind die Erscheinungen die Erscheinungen *des Realen* und haben *notwendig* Bezug auf eine Realität außerhalb; — weil das Wesen eines Phänomens derart beschaffen ist, „daß es seinen eigenen Phänomencharakter »transzendier«[21])."

---

20) Sperrung von mir.

21) Vgl. Hartmann a. a. O., S. 9—11, 29, 30; ferner derselbe: „Zur Grundlegung der Ontologie", Berlin 1935, S. 87.

Aber wenn das Objekt „*diesseits*" des Bewußtseins und völlig „*anders als*" die Erscheinungen ist, dann ist es offensichtlich nicht nur dem Bewußtsein *transzendent*, sondern *auch seinen eigenen Erscheinungen*. Also sind die Erscheinungen nicht die Erscheinungen *des* Objekts. Das Objekt ist vorhanden und existiert, aber es *erscheint nicht*, ist *nicht* ein *erkennbares* Objekt. Das Ergebnis ist *noch radikalere Subjektivismus*. Die Erscheinungen *repräsentieren* bestenfalls das Objekt und sind also seine *Wirkungen*. Die Wahrnehmung, wenn es eine solche gibt, ist also *indirekt* und nicht direkt, ist ein *Schluß* und ein *Übergang* vom Subjekt zum Objekt durch die Erscheinungen. Und alles das scheint Hartmann einzusehen und zuzugeben. Und doch gibt er die Voraussetzungen seines Denkens, die auf dem Boden des Subjektivismus stehen, nicht auf. Daraus entsteht in seinem Denken ein weiterer Zwiespalt, wenn er versucht, die Direktheit der Wahrnehmung nachzuweisen und doch gleichzeitig die Auffassung von der Subjektivität der Erscheinungen beizubehalten. Und diesem Punkt seiner Begründung wollen wir uns nun zuwenden.

Die Phänomene des Erkennens kommen — an sich — den Forderungen weder der Epistemologie noch denen der Ontologie nach. „Das ganze »Subjekt-Objekt-Verhältnis« ist ein ontisch sekundäres." Die Dinge sind nicht so sehr die Objekte der Erkenntnis als die Objekte unserer praktischen Interessen, Wünsche, Konflikte, Kämpfe usw. Denn in ihnen treffen wir auf das Reale als *Mächte*, mit denen wir zu kämpfen, auszukommen usw. haben. Als solches erscheint „das Reale ... hier in Form der Aufdringlichkeit, Härte, Belastung, ja des Zwangs". So ist uns die Realität nur in den *emotionaltranszendenten Akten* und nicht anders gegeben. Und solche Akte sind die Akte des „Betroffenseins", „Vorbetroffenseins", „Rückbetroffenseins" usw. In Ihnen wird uns die Realität so *drastisch und unabweisbar* aufgedrängt, daß ihre Gegebenheit von den Skeptikern ernsthaft nicht in Zweifel gezogen werden kann. Mit einem Wort: nur in den emotionalen Zuständen ist uns die Realität *direkt* gegeben. Denn die Transition von den emotionalen Zuständen zur Realität ist *nicht kausal*, wie einige Theorien sie auffassen. Und nur wenn die Realität uns *so* gegeben ist, kann sie auch von uns *direkt erkannt* werden. Denn die emotional erfahrbare Realität und die erkennbare Realität, das Objekt, welches die emotionalen Zustände verursacht, und das Objekt der Wahrnehmung sind *ein und dieselbe Realität;* da es nur *eine und selbst-identische Welt* gibt, die

sowohl eine erkennbare als auch eine emotional erfahrbare Realität ist.[22])

a) Aber das ist eine Einstellung, die die Sache, anstatt sie zu verbessern, eher schlimmer macht. Denn die Wahrnehmung wird nun nicht nur durch die Erscheinungen vermittelt, sondern auch durch die Erchseinungen *plus* emotionaler Zustände. Denn die Realität, die uns in den emotionalen Zuständen gegeben ist oder die emotional erfühlte Realität muß erst in eine *Phänomen*realität übergehen, muß *erscheinen*, bevor sie wirklich erkannt werden kann. Also kommt die Wahrnehmung notwendigerweise erst *nach* dem emotionalen Akt von Seiten der Realität. Und grundsätzlich gibt Hartmann dies zu: „Das Erkennen hinkt gemeinhin erst weit *hinterher*".[23]) Offensichtlich wird die Erkenntnis dadurch ein Fall des *Gedächtnisses* und Wahrnehmung ein Gewahrwerden des *vergangenen* Objekts, das nicht mehr existiert. Die Wahrnehmung ist also *indirekt* und nicht *direkt*, ist eine Erkenntnis des Objekts, das *abwesend und nicht unmittelbar gegeben ist.*

(b) Und das Objekt der Wahrnehmung ist *auch nicht notwendig identisch* mit dem Objekt, das die emotionalen Zustände in uns hervorruft. Denn das Objekt der Wahrnehmung — wenigstens einer solchen Wahrnehmung, deren Therie der Realismus ist — ist ein *äußeres* Objekt, während das Objekt, das die emotionalen Zustände verursacht, *nicht notwendig ein solches* ist. Es *kann* ein äußeres Objekt und deshalb identisch mit dem Objekt der Wahrnehmung sein, aber es ist *nicht immer* so. Denn das Objekt, das die emotionalen Zustände in uns veranlaßt, kann ebensogut ein Objekt des *Denkens* und somit eine *Vorstellung* sein. Es könnte aber auch *ein anderer* emotionaler Zustand und somit ein *Gefühl* sein; sogar ein *Traum*-Objekt oder ein *imaginäres* könnte es sein, sowie auch ein *Komplex* oder eine *fixe Idee*, die durch irgendwelche pathologischen Veränderungen hervorgerufen werden. Schließlich könnte es sogar ein *selbstgeschaffenes* Objekt sein, dem nichts in der Außenwelt entspricht. Und auch das gibt Hartmann grundsätzlich zu, obwohl er es ganz unberechtigt einen bloß „formalen" Einwand der Skeptiker nennt (S. 31).

(c) Nein, wenigstens auf Grund von Hartmanns Theorie, ist es uns unmöglich, auch nur soviel zuzugeben, daß das Objekt der Wahr-

22) Vgl. Hartmann, „Zum Problem der Realitätsgegebenheit, S. 14, 15, 17, 27, 28, 30 usw.

23) Vgl. ebenda S. 15; Sperrung von mir.

nehmung und das Objekt, das die emotionalen Zustände verursacht, *überhaupt* identisch und ein und dasselbe sein können. Denn wenn die Erscheinungen und die emotionalen Zustände subektiv und „diesseits" des Realen sind, während das Reale objektiv und „jenseits" von ihnen ist, wie wäre es *möglich* zu sagen, daß die Ursache (oder das Objekt oder das Reale) *dasselbe* ist? Nein, das ist einfach unmöglich. Und wenn es unmöglich ist, dann können wir ebenfalls nicht sagen, daß das Reale — einmal *emotional erfahren* und *phänomal erfahren* — *erkannt* werden kann.

Wir fassen zusammen: es gelingt Hartmann höchstens, die unabhängige Existenz des Objekts nachzuweisen, aber nicht die Direktheit seiner Wahrnehmung. Auch er ist also nicht imstande, die beiden Hauptmomente des Realismus zu vereinigen, was es sich anfangs zum Ziel gesetzt hatte.

Um es kurz zu fassen: es wird deutlich, daß weder die alte Ära noch die neue in ihren beiden Stadien tatsächlich die Aufgabe des Realismus erfüllt haben. Jede hat nur ein Moment auf Kosten des andern herausstellen können; keiner ist es gelungen, beide Hauptmomente zu vereinigen. Es waren nur Versuche, zum Realismus zu gelangen, und deswegen realistisch, aber nicht Realismus im eigentlichen Sinne. Es waren erfolglose Versuche und sie sind gescheitert, weil die beiden Hauptmomente des Realismus nicht getrennt werden können. Denn wenn das Objekt unabhängig und nicht direkt wahrnehmbar ist — wenigstens für uns, die Wahrnehmenden, nicht —, kann nicht einmal auch nur soviel gesagt werden, daß es ein *physisches Ding* ist; oder wenn es direkt wahrnehmbar und nicht unabhängig ist, können wir andererseits ebenfalls kaum sagen, daß es *etwas anderes als* eine mentale Realität ist.

II. Zum Realismus im eigentlichen Sinn kommt Hasan im dritten Kapitel seines Hauptwerk, das er *„Realismus — seine Entwicklung"* überschreibt. Es handelt vom Realismus im eigentlichen Sinne, weil die beiden Hauptelemente des Realismus in diesem Stadium gleichzeitig erfaßt sind. Das Objekt ist sowohl *unabhängig* als auch *direkt* wahrnehmbar. Es hat *primäre Qualitäten* sowohl als auch

sekundäre. Die Sensa sind nicht mehr Modi des Bewußtseins und folglich nicht subjektiv. Sie gelangen endgültig zu *voller* Realität. Das Objekt ist unabhängig existierendes *empfindbares (sensibler) Objekt.* Aber das sensible Objekt hat zwei Elemente: a) die *Dingheit* und b) die *sensiblen Qualitäten.* Der Konflikt bricht wieder auf. Es erhebt sich die Frage, welches von beiden ist nun *wirklich* real? Welches von ihnen hat unbegrenzte Realität? Und sind das Denken oder die Sinne der wahre Weg zur Realität? Der Konflikt besteht zwischen dem Anspruch des Dings und dem Anspruch der sensiblen Qualitäten; zwischen der Realität und den Erscheinungen; zwischen dem Moment der Einheit und dem Moment der Mannigfaltigkeit; zwischen dem Element des Denkens und dem der Sinne. Die Entwicklung in dieser Periode besteht nun darin, diese entgegengesetzten Ansprüche zu innerer Harmonie zu bringen. Die Aufgabe, die es zu lösen gilt, ist Objekt und Sensum in ein harmonisches Verhältnis zu bringen. Diese Periode ist in drei Denkrichtungen aufgeteilt: — die erste stellt sich auf die Seite des *Objekts*, die zweite auf die der *Sensa*, und die dritte erstrebt die *Harmonie oder die Synthese zwischen beiden.*

1) Cook Wilson, Prichard und Joseph vertreten das *Objekt* oder die *Einheit* des Dinges, das *Denkelement.* Sie sind alle rationalistische Realisten. Nach ihnen ist nur das bei der Wahrnehmung real, was *verständlich* (intelligibel) ist — was wir als unabhängig existierend *verstehen* oder *begreifen* können. Und das sind nicht so sehr die sensiblen Qualitäten des Objekts als vielmehr das *Objekt* selbst. Die unabhängige Realität des Objekts liegt beschlossen in der *Konzeption* des Erkennens oder der Wahrnehmung. Darin besteht ihr Rationalismus und ihre Übereinstimmung im Denken. Aber wenn sie zur Analyse der konkreten Natur des Objekts kommen, so weichen sie voneinander ab. Nach Cook Wilson schließt die Konzeption des Objekts die unabhängige Existenz nur der *primären* Qualitäten und nicht der sekundären ein. Die sekundären sind *unbegreifbar ohne die Wahrnehmung oder die Wahrnehmenden.* Vielleicht ist nur die *Farbe* unter allen sekundären Qualitäten so begreifbar und hat objektive Existenz. Prichard — im Anschluß an Wilson — setzt auch die

Farbe auf die Liste der subjektiven Qualitäten. Alle sekundären Qualitäten sind subjektiv und *ohne wahrgenommen zu werden ist ihre Existenz nicht begreifbar.* Joseph macht den Rationalismus folgerecht und lehnt die Objektivität so gar der *primären Qualitäten* ab. *Alle Qualitäten sind ohne Wahrnehmung unbegreifbar.* Wir haben hier also die bloße Bestätigung der *Existenz* des Objekts bei völliger Vernachlässigung seiner *Natur* und der *sensiblen Qualitäten.* So mündet bei Joseph der Rationalismus in platonischem Idealismus.[24])

2) Alexander, Turner, Holt und Russell halten sich an das *Sinneselement* des Objekts, an die *sensiblen Qualitäten*, das Element der Mannigfaltigkeit im Objekt; sie neigen dazu, das Element der Einheit ganz auszuscheiden. Sie sind alle empirische Realisten, denn ihre Methode ist ein ausgesprochener Empirismus. Und ihre Theorien werden „*Neo-Realismus*" genannt. Mit vereinten Kräften beginnen sie alle damit, den subjektiven Idealismus über Bord zu werfen und seine Einwände gegen den Realismus zu entkräften. Die Sensa — so sagt der Subjektivist — *stehen im Widerstreit* und können nicht real sein. *Also sind alle Sensa subjektiv.* In scharfem Protest hierzu erklärt der Neo-Realismus der Alexander, Turner, Holt und Russell, daß *alle Sensa real und objektiv seien.* Und diese Behauptung ist in ihrer Methode begründet. Alle sind in der Feststellung einig, daß es die Sinne sind und nicht das Denken, die den wahren Weg zur Erkenntnis der Realität weisen. Das allein in der Wahrnehmung ist real, was *direkt empfunden und erfahren* und nicht das, was gedacht oder begriffen wird. Und deswegen sind die Objekte der Sinne, die *Sensa,* wahrhaft real, aber nicht die Objekte des Denkens, die Dinge. Die Dinge sind nichts anderes als die Sensa. Die Sensa sind die Dinge *selbst.* Die Dinge sind nur real, weil die Sensa real sind. Folglich sind *alle* Sensa — und *nur* die Sensa — *real und objektiv.* Das ist die allgemeine These der Vertreter des Neo-Realismus. Alexander und Tur-

24) Vgl. Hasan: „Realism", S. 108 ff.; vgl. auch R. Metz: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien". Leipzig 1935, Bd. II, S. 76.

ner versuchen ihre Behauptung von der *Realität aller Sensa* dadurch zu stützen, daß sie sie für *anschaulich* erklären und sie in den *objektiven Raum* verlegen. Aber sie irren; die Sensa stehen immer noch in Widerstreit. Um diesen Konflikt der Sensa aus der Welt zu schaffen, verlegt Holt sie in den „neutralen Bereich" und betrachtet sie als *begriffliche* Entitäten. Das steht aber in Gegensatz gerade zu dem Wesen der Sensa, welche anschaulich aber nicht begrifflich sind. Außerdem, selbst wenn sie Begriffe wären und im neutralen oder begrifflichen Bereich lägen, würden *doch* die widersprechenden Sensa in Konflikt geraten. Denn wir können nicht die rote und die blaue Farbe als *auf derselben Stelle* befindlich begreifen, sei es im begrifflichen oder im anschaulichen Bereich. Und wir können aus den beiden widerstreitenden Farben auch nicht *einen Begriff formen*. — Russell, wie Alexander, hält die Sensa ebenfalls für anschaulich. Aber sie befinden sich nicht im objektiven Raum, wie bei Alexander, auch nicht im neutralen Bereich, wie bei Holt. Sie sind in den *privaten Räumen* des einzelnen Wahrnehmenden. Die Schwierigkeiten hinsichtlich des Konflikts den Sensa werden so beseitigt. Die Sensa widerstreiten einander nicht mehr. Aber das alles ist ohne irgendeinen Gewinn für den Realismus. Die Sensa, obwohl physisch, sind nun nicht mehr gemeinsame Gegenstände für den Blick aller Wahrnehmenden. Sie sind vorübergehender und privater Besitz eines jeden Individuums und, obwohl nicht mental, doch *subjektiv*. So geht der Neo-Realismus bei Russell in eine Haltung über, die kaum vom Subjektivismus zu unterscheiden ist.[25])

25) Vgl. Hasan: „Realism", S. 131 ff. — R. Metz stimmt Hasans Kritik an Russell zu, obwohl er ihn nicht so ausführlich und bis ins kleinste gehend behandelt, wie Hasan dies tut. Metz ist der Meinung, daß Russell stark von Berkeley, Hume und Leibniz beeinflußt ist und will damit sagen, daß sein Denken, wie das ihre, subjektivistisch ist. An einer Stelle wird er ganz deutlich, wenn er schreibt: „An Berkeleyschen Solipsismus streift er trotz neurealistischer Einstellung oft näher heran, ..." („Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien" Bd. II, S. 129 ff., Zitat S. 131).

Wir haben also gesehen, wie das Objekt bei beiden Schulen *unabhängig* existiert und auch *direkt* wahrnehmbar ist. Bei beiden Schulen sind deswegen auch die *Sensa unabhängig real und objektiv*. Ihr Streit geht nur um einen Punkt: ob die unbegrenzte Realität dem *Objekt* oder den *Sensa* zuzuschreiben ist. Der Rationalist zuerkennt sie dem *Objekt* und leugnet alle Realität für die Sensa. Das Ergebnis ist: das Objekt existiert, tritt aber nicht in die Erscheinung. Es ist ein X ohne Qualitäten. Der Empirist zuerkennt sie den *Sensa* und verneint sie für das Objekt. Die Erscheinungen sind *alle* real und das *einzig* Reale. Das Ergebnis ist eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen ohne ein einheitliches Objekt, dessen Erscheinungen sie sind. Das Objekt ist in den Erscheinungen verloren gegangen. Die einzige Realität sind die Erscheinungen. Illusion, Halluzinationen usw. sind auch real. Es bleibt für uns ungewiß, was wirklich real und was Schein ist.

3) Das erfordert natürlich eine Theorie, die darauf hinstrebt, den Rationalismus und den Empirismus in Einklang miteinander zu bringen. So sucht jene Theorie, die sich schließlich herausschält, eine innere Harmonie zwischen dem Objekt des Denkens, dem Ding, und dem Objekt der Sinne, den Sensa, zu erreichen. Diese Methode ist ein *Kritizismus* wie der Kants. Sie behauptet, daß weder das Ding als Einheit real ist *bei völligem Ausschluß der Sensa*, noch die Sensa als Mannigfaltigkeit real seien, *ohne irgendwelche Rücksicht auf das Objekt*. Beide sind absolut *untrennbar* voneinander. Und *beide sind real;* aber nur als *ein Ganzes, eine Entität* bildend. Und diese Entität ist das *Ding*, das *Objekt*, und zwar eher als die Sensa. Denn was uns unmittelbar gegeben ist oder was wir wirklich erkennen, ist die *Realität*, das *Ding*, das *Objekt* und nicht die Erscheinungen, die Eindrücke, die Sensa. Ich öffne meine Augen und sehe nur das *Ding* und seinen *Aspekt*, aber nicht bloße Impressionen oder Erscheinungen. Das allein ist, was wir wirklich *wahrnehmen* und nicht umgekehrt. Das allein ist das wahre Objekt der Wahrnehmung. Also: *Das wahrhaft Reale, das unbegrenzte oder völlig Reale ist das Objekt* und nicht die Sensa. Die Sensa gelangen zur Realität nur *im* Objekt und insofern sie *Aspekte* davon bilden. Nur wenn wir die unbegrenzte

Realität dem *Objekt* zuschreiben und nicht umgekehrt, kommen wir wirklich zur *Unterscheidung der Realität vom Schein, zur Unterscheidung der realen Erscheinungen von den bloßen Erscheinungen in den Sensa* (die 3. These) — eine Unterscheidung, ohne welche der Realismus nicht Fuß fassen kann. Mit anderen Worten: nur auf diesem Weg und nicht anders können wir den Einwand entkräften, der sich aus dem *Widerspruch in den Sensa oder ihrem Konflikt untereinander* erhebt. Außerdem: nur auf diesem Wege sind tatsächlich *Empirismus* und *Rationalismus miteinander in Einklang zu bringen* sowie all die anderen widerstreitenden Behauptungen, wie sie oben dargelegt wurden. Dazu diene folgende Erklärung: Das Objekt ist das wahrhaft real und hat volle Realität. Folglich, wenn etwas real ist, kann es nur *im* Objekt und als *identisch* mit ihm real sein. Die Sensa haben nicht unbegrenzte Realität. Das bedeutet, daß nicht alle Sensa real sind. Nur jene Sensa sind real, welche Elemente des Objekts sind und seine Natur offenbaren: wogegen andere, die das nicht sind, nicht real und nicht objektiv — nur *scheinbar* real und objektiv sind. Deswegen haben wir die *Unterscheidung zwischen den realen Erscheinungen und den bloßen Erscheinungen (Schein) in den Sensa.* Nicht *alle* Sensa sind objektiv und real. Nicht alle sind wirklich am Ort des Objekts. Folglich gibt es *keinen Widerspruch oder Konflikte in den Sensa.* Nur *einige* sind am Objekt und daher real, die andern sind das nicht und daher unreal. Und nur die *realen Sensa,* nicht alle Sensa, sind *identisch* mit dem Objekt und bilden seine *untrennbaren Aspekte.* Deswegen ist das Objekt eine *Einheit,* die die *Mannigfaltigkeit der Sensa* (einiger Sensa, der realen Sensa) in sich schließt. Es ist das Ganze, dem die Mannigfaltigkeit der Sensa inhärent ist. Es ist *nicht so,* daß das Objekt bloß *existiert,* aber *nicht erscheint* (rationaler Realismus). Und auch keineswegs haben wir nur eine Mannigfaltigkeit vorübergehender und dahinfließender *Erscheinungen ohne dauernde Existenz,* deren Erscheinungen sie sind (Neo- oder empirischer Realismus). Die Wahrheit ist vielmehr: Das *Objekt existiert und ist real* und *erscheint* auch; es ist ein erkennbares Objekt. Auf diese Art ist sowohl die Einheit des Objekts als auch die Mannigfaltigkeit der

Erscheinung *aufrechterhalten* und *in Harmonie gebracht*. Wahrnehmung ist das Gewahrwerden des *Objekts* einschließlich seiner *Aspekte*. Denken und Sinne sind harmonisch vereint in *einem Akt der Erkenntnis*. Diese Theorie ist weder reiner *Sensationalismus* noch abstrakter und leerer *Konzeptualismus*.[26]) Es ist die Theorie, der sich Moores Denken allmählich und mühsam nähert, die aber Hasan schließlich vor uns ausbreitet und dadurch das Problem des Realismus endgültig löst. So kommt die Entwicklung des Realismus in Hasans Theorie zur höchsten Vollendung.

Wir fassen zusammen: die Entwicklung des Realismus schreitet vorwärts von dem Schließen zur *direkten Wahrnehmung;* vom Repräsentationismus zum *Präsentationismus;* vom Intellektualismus (Rationalismus) zum Experientialismus — nicht Empirimus, sondern *Kritizismus* wie der Kants; von der Metaphysik der Substanz zu der Metaphysik des *Subjekts;* von der Schöpfungstheorie der Erkenntnis zur *Transzendenz- oder Offenbarungstheorie der Erkenntnis*.

Diese Entwicklung des Realismus in den aufgezeigten Richtungen kommt, wie wir sehen werden, zu voller Ausbildung in der Stellung Hasans, der sie alle zu einem folgerichtigen Ganzen vereint, das keinen Widerspruch duldet.

26) Vgl. Hasan: „Realism", Kap. III, § IH, bes. S. 275 ff.; s. auch Hasans Introduction zu seinem „Realism".

Kapitel II:

Realismus — Beſonderes: Der Realismus Syed Zafrul Hasans.

Was nun Hasans eigene Auffassung angeht, so hat sie zwei Seiten, eine negative oder kritische und eine positive oder konstruktive. Die negative Seite ist eine Kritik aller jener Theorien, die direkt oder indirekt den Realismus beeinträchtigen. Das haben wir schon herausgestellt und kurz beleuchtet bei seinem geschichtlichen Rückblick auf den Realismus. Der „Appendix" seines Hauptwerkes ist ebenfalls ein Versuch in dieser Richtung. In diesem behandelt er die Standpunkte von T. Case, L. T. Hobhouse, Edmund Husserl, Henri Bergson, H. H. Price und E. B. McGilvary, William James, R. B. Perrry, W. P. Montague, W. B. Pitkin, A. N. Whitehead, S. S Laurie. Und eine nach der andern verwirft er nämlich deswegen, weil es jedem dieser Schriftsteller mißlingt, entweder die *Unabhängigkeit* der Objekte zu beweisen, weshalb er *subjektiver Idealist* ist, oder die *Direktheit* der Wahrnehmung, weshalb er *Repräsentationist* ist. Und da subjektiver Idealismus und Repräsentationismus nur zwei Formen des Subjektivismus sind, ist der Subjektivismus nicht wirklich überwunden und die Haltung keines der oben Genannten ist Realismus im eigentlichen Sinne.[1]) Sogar in seiner „Introduktion", wo er doch den meisten Raum der konstruktiven Seite seines Realismus widmet, scheut Hasan keine Mühe, jede Theorie, — sei sie metaphysisch oder epistemologisch —, die irgendwie den Forderungen des Realismus nicht nachkommt, zu widerlegen.

---

1) Vgl. Hasan: „Realism", S. 291—326.

I. Die negative oder kritische Seite des Realismus Hasans.

(1) Von den metaphysischen Theorien, welche direkt oder indirekt die Gültigkeit des Realismus anfechten, erwähnt Hasan die folgenden: den Agnostizismus, den objektiven Idealismus, den Idealismus der Ward, Green und Royce, den Absolutismus der Oxford-Schule oder den Bradleys und Bosanquets und den Idealismus Hegels. Alle diese sind im wesentlichen Metaphysik, obwohl sie auch Erkenntnis erklären wollen. Und weil sie hauptsächlich *Metaphysik* sind, kommen sie schließlich zur Erklärung der *Existenz* des Sensums oder des Objekts, aber nicht deren Erkenntnis. Das ist der Kern von Hasans Kritik gegen alle diese Theorien.[2]) Und von allen diesen Disziplinen bildet nach Hasans Auffassung der Idealismus Hegels eine Klasse und alle übrigen zusammen eine andere Klasse von Metaphysik. Nur Hegels Idealismus kommt dem Realismus näher, denn seine Denkkategorie ist das „*Subjekt*" Kants, welches *aus sich herausgehen* und das Objekt *unmittelbar* erfassen kann. In der Tat, gerade die Essenz seiner Philosophie, nämlich die dialektische Methode beim Beschreiben der Entwicklung der Realität, *setzt* den Realismus *voraus* und *gründet* sich darauf. Aber wenn das regiliöse Motiv oder das christliche Dogma von der Menschwerdung Gottes in die Philosophie eindringt, wird das in Frage stehende Problem verwirrt. Mensch und Gott sind gemäß diesem Motiv identisch. Das transzendentale Ego Kants, das ein regulatives Prinzip ist, wird auf dieser Basis zum konstitutiven Prinzip. Epistemologie wird identifiziert mit Ontologie und das Denken mit dem Ding; und alle anderen *Unterscheidungen*, um die Kant sich so mühte und worin seine Größe besteht, werden im Interesse der Vereinheitlichung verwischt. Und es ist diese Vereinheitlichung oder die Identifizierung von Gott und Mensch, die das Verständnis Hegels so schwierig macht. Einmal predigt er Theismus oder spirituellen Pantheismus und dann wieder atheistischen Evolutionismus. Einmal stützt er sich auf die Identität von Gott und

2) Hinsichtlich der ausführlichen Kritik jeder dieser Doktrinen vgl. Hasans Einleitung zu seinem „Realism" S. 34—39.

Mensch und ein anderes Mal auf den Unterschied zwischen beiden. Bald ist Gott die absolute Realität und alles andere abhängig von Ihm, bald ist es der Mensch, der solch eine Realität ist, und alles andere, einschließlich die Objekte der Außenwelt, sind in ihrer Existenz von seinem Bewußtsein abhängig. Im ersten Fall, so folgert nun Hasan, haben wir Realismus — Realismus als eine Doktrin, die behauptet, daß die äußeren Objekte unabhängig von den *endlichen* Wahrnehmenden existieren, aber nicht von dem *unendlichen* Wahrnehmenden oder der Wahrnehmung *als solcher*. Das würde eine Metaphysik sein, was Realismus aber nicht ist. Im letzteren Falle jedoch haben wir einen ansgesprochenen Subjektivismus und diesem letzteren Fall will Hasan entgegentreten und ihn verwerfen. Der *Mensch*, sagt nun Hasan, *ist nicht identisch mit Gott*, das Denken nicht mit dem Ding, Epistemologie nicht mit Ontologie, das Partikulare nicht mit dem Universalen, das Wirkliche nicht mit dem Idealen usw. usw., wie Hegel es wahrhaben möchte. Folglich ist *der Mensch nicht die allerletzte Realität, von dessen Bewußtsein das Objekt abhängt.*[3])

Alle anderen oben erwähnten metaphysischen Theorien gehören zu einer anderen Klasse, denn sie sind, wie Hasan behauptet, letztlich zurückführbar auf die *cartesianische Metaphysik*, deren Denkkategorie „*Substanz*", „*Modus*" usw. ist. Wir wenden uns nun der Metaphysik des „Substanz-Modus" zu und wollen sehen, wie Hasan sie beschreibt und in welcher Hinsicht er von ihr abweicht. Er sagt, daß diese Art Metaphysik, wenn es darum geht, Erkenntnis zu erklären, natürlich das Subjekt und Objekt als zwei real-existierende Entitäten begreift; es sind tatsächlich *physische* Entitäten. Es sind zwei Substanzen, analog zwei physischen Objekten, deren Beziehung also darin besteht, daß sie in *Kontakt* miteinander kommen. Von diesen beiden wird das *Objekt* und nicht das Subjekt für *aktiv* gehalten. Das Sub-

3) Vgl. Hasan: „Realism", S. 37—39; ich beziehe mich hier auch auf Hasans „Vorlesungen über die Philosophie Hegels", gehalten 1930 an der Universität Aligarh.

jekt ist nur *passiv* gegenüber der Tätigkeit des Objekts. Beide stehen in Wechselwirkung und erzeugen Erkenntnis. Die Tätigkeit des Objekts verursacht Modifikation (Modi) im Subjekt. Diese Modi sind die Sensa, die die Repräsentation des Objekts als ihrer Ursache sind. Die Theorien, die sich daraus ergeben, sind *Repräsentationismus* und *physiologische Erklärung der Erkenntnis*. Die Lichtstrahlen gehen vom Objekt aus und fallen auf die Retina. Die optischen Nerven leiten die Wirkung von der Retina in das Hirn, wo schließlich die Modifikationen verursacht werden. So wird auf das Bewußtsein eingewirkt, und das Ergebnis ist die Farbe, die ich unmittelbar sehe. Die Sensa sind nach diesen Theorien notwendig subjektiv. Die Erkenntnis des Objekts ist nur möglich, wenn wir es aus dem Sensum als seiner Wirkung *erschließen*. Erkenntnis ist also ein Fall der *Kausalität*. Aber, wendet Hasan nun ein, dies macht die Erkenntnis zu einer Erkenntnis des *vergangenen* Objekts, das nicht mehr existiert. Nach der kausalen Theorie ist die Erkenntnis des Objekts unmöglich. Die Wahrnehmung wird eine Sache des *Gedächtnisses*; das Objekt, anstatt präsent und unmittelbar wahrnehmbar zu sein, wird nun zu einem erinnerten und abwesenden Objekt. Ich gehe von der Welt aus, deren Erkenntnis ich zu erklären beabsichtige. Aber anstatt diese Erkenntnis zu erklären, schaffe ich mir eine neue Welt, auf die ich beschränkt bleibe. Und diese neue Welt ist die Welt der Sensa, die die physischen Modifikationen in mir — als dem physischen Objekt, dem Hirn — sind. Derart erkläre ich nur, wie die *Sensa* in mir *zustande* kommen, aber nicht, wie deren Erkenntnis erfolge. Ich erkläre einfach die Existenz der Sensa, nicht aber deren *Erkanntsein*. Mit anderen Worten: diese Theorie macht nicht nur die Erkenntnis des *Objekts*, der Außenwelt, unmöglich, sondern auch eine Erkenntnis der *Sensa*, der Innenwelt, und folglich *alle* Erkenntnis unmöglich. Das Ergebnis ist ein grundloser Subjektivismus. Das ist Hasans Einwand gegen die Metaphysik des ‚subjektiven Modus'. Aber es gibt, so fügt Hasan hinzu, noch eine andere Theorie, die dahin zielt, den Repräsentationismus zu vermeiden und zu vervollkommnen. Das ist die *Schöpfungs- oder Erzeugungstheorie der Erkenntnis*, die irrtümlicherweise Kant

zugeschrieben wird. Sie behauptet, daß alles, was wir unmittelbar erkennen, nur die Modi unseres Bewußtseins sind. Diese Modi können weder mit einem transzendenten Objekt verglichen werden, noch können wir etwas über die Ursachen dieser Modi sagen. Die Transition von den Modi auf ein transzendentes Objekt ist unmöglich. So kann die Realität des transzendenten Objekts nicht gesichert werden. Das Bewußtsein bringt seine Modi nur in Beziehung zueinander, gibt ihnen seine eigenen Gesetze und erschafft daraus das Objekt. Das Objekt ist also *immanent* und nicht transzendent. Aber das ist ebenfalls, wie Hasan behauptet, die gleiche Metaphysik der Substanz; nur folgerichtiger aufgebaut. Das Subjekt ist die Substanz, und das Objekt sein Modus, der ihm immanent ist. Das Objekt ist *meine* Schöpfung, ist *mein* Objekt und deswegen von mir *abhängig*. Das ist wiederum Subjektivismus. Er erklärt einfach die *Schaffung* des Objekts, aber nicht dessen *Erkenntnis*. *Seine* Erkenntnistheorie, wie die der Metaphysik der Substanz, ist auch eine Art Kausalität. Kurz, die Schöpfungs- oder Erzeugungstheorie der Erkenntnis und alle anderen metaphysischen Theorien, die letztlich auf die Metaphysik der Substanz zurückgeführt werden können, führen immer wieder notwendig zum *Subjektivismus*. Und der Subjektivismus, der sich immer und immer wieder ergibt, genügt für Hasan durchaus zur Verdammung der Metaphysik des „Substanz-Modus" und all der anderen Disziplinen, die letztlich auf sie zurückführbar sind.[4]) Und das ist auch der Grund, warum er sogar die *Grundlagen* der Metaphysik des „Substanz-Modus" verwirft; (I) Das Subjekt, sagt Hasan, ist *nicht die Substanz* — nicht Substanz in dem Sinne, wie das Objekt Substanz ist. Es ist *nicht ein physisches Objekt*, das der *Tätigkeit eines anderen* physischen Objekts ausgesetzt ist.[5]) (II) Folglich ist *nicht das Objekt aktiv*, während das Subjekt nur passiv ist; vielmehr ist im Akt der Erkenntnis das *Subjekt aktiv* und das Objekt nur passiv.[6]) (III) Und wiederum sind auch *nicht* die Kategorien „Substanz", „Modus" usw.

4) Vgl. Hasan: „Realism", S. 34—37; auch 29—31 u. 14 u. 15.
5) Ebenda, S. 29.
6) Ebenda, S. 17.

geeignet, Erkenntnis zu erklären. Sie sind physische Kategorien und wahr nur von physischen Objekten, aber nicht von der Erkenntnis. *Erkenntnis ist eine einmalige und absolute Tatsache und kann auf keine Weise erklärt werden.* Sie ist eine Tatsache *„sui generis"* und *gestattet keine Erklärung.*[7])

Wie Hasan zu diesen Behauptungen kommt, ist einleuchtend. Die oben dargelegten Schwierigkeiten in der Metaphysik des „Substanz-Modus" sind genügende Rechtfertigung dafür. Aber wenn man tiefer geht, lassen sie sich noch weiter begründen. Gehen wir Punkt für Punkt darauf ein:

(I) Das Subjekt ist *nicht Substanz — nicht ein physisches Objekt.* Denn wenn es so wäre, würde die Tätigkeit durch Kontakt des äußeren Objekts (einer physischen Entität) *Veränderungen* sowohl im *Subjekt* (einer anderen physischen Entität) als auch in *sich selbst* verursachen. Aber wir wissen von keiner solchen Veränderung des Subjekts und Objekts im Erkenntnisakt. Das Subjekt und das Objekt bleiben das, was sie sind. Daß das Subjekt erkennt und das Objekt erkannt wird, ist keine Veränderung im Subjekt und Objekt, sondern eine Veränderung in der *Beziehung beider zueinander.*[8])

(II) Das Objekt ist im Erkenntnisakt *nicht aktiv.* Aber nehmen wir an, daß es so *ist* und daß es Partikelchen hat, die eine gewisse Menge *Energie* tragen. Wenn nun diese Partikel in Tätigkeit treten, wird ihre Energie zu irgendeiner Zeit *aufgebraucht* sein. Die Partikel werden aufhören zu existieren. Setzen wir nun den Repräsentationismus oder die kausale Erkenntnistheorie oder irgendeine Theorie dieser Art als konkretes Beispiel: Gemäß dieser Theorien geben die Partikel tatsächlich eine Energie auf dich und mich ab, jedesmal wenn wir sie erkennen und wahrnehmen. Nun, wenn das wahr wäre, müßten die Partikel und ihre Energie schließlich erschöpft sein und verschwinden,

7) Ebenda, S. 15, 29.

8) Dies ist im Prinzip das gleiche Argument, das Hasan gegen Alexander vorbringt. Wir benutzen es hier mit einigen Abänderungen gegen die Metaphysik des „Substanz-Modus", um Hasans Ablehnung dieser zu rechtfertigen.

wenn ich sie während einer langen, langen Zeit unausgesetzt anblicke. Und die Lage würde noch böser, wenn dieselben Partikel ihre Energie auf die Unzahl all der sie Anschauenden abgeben müßten. Aber Tatsache ist, daß die Partikel oder das Objekt der Erkenntnis und Wahrnehmung *in keinem Fall verschwinden* — gleichgültig, ob ich allein oder irgendwelche Anzahl von Personen es unausgesetzt, für eine so lange, lange Zeit als wir vermögen, anschauen. Nein, das Objekt tut nichts dazu, erkannt zu werden. *Das Subjekt ist aktiv* — aktiv in allen Fällen der Erkenntnis, sei es in Wahrnehmung oder Denken.

(III) Um nun zum dritten Punkt zu kommen: Wir wissen, Erkenntnis besteht weder in der *Beziehung der Repräsentationen oder Abbilder zum Original*, wie die cartesianische Schule annahm; noch ist sie eine *Schöpfung oder Erzeugung des Objekts durch das Subjekt*, welche Auffassung man irrtümlicherweise Kant unterschob; noch besteht sie in dem *Kausalverhältnis der beiden Substanzen, der beiden physischen Objekte*, was ebenfalls von der cartesianischen Schule vertreten wurde. Und sie ist auch keineswegs ein *Kausalverhältnis zwischen dem „Subjekt" und dem Objekt*, wie so viele Realisten *nach Kant* behaupten. Sie besteht auch nicht in der *Inhärenz des Objekts* (einer physichen Entität) *im Subjekt* (Hirn oder eine andere physische Entität), wie es die physiologische Erkenntnistheorie wahrhaben möchte, und auch nicht in der *Inhärenz der Mannigfaltigkeit vorübergehender und nur zeitweiliger Sensa (das äußere Objekt) im Subjekt*, wie der Subjektivismus bei Berkeley es auffassen wollte. Und wiederum ergibt sich die Erkenntnis nicht als Resultat des *gemeinsamen Wirkens des physischen Objekts und des Sinnesorgans*, welche Ansicht Russell und Broard vertreten[9]); sie besteht auch nicht in der *gegenseitigen Aktion und Reaktion des Subjekts und Objekts* und ebenfalls nicht in ihrem *einfachen „Zusammensein" oder ihrer „Mitgegenwart" in dem gemeinsamen Raum*, wie Alexander[9]) meint usw., usw. Das sind alles physische Begriffe, die nur für die *physischen*

9) Hinsichtlich der Ablehnung der Erkenntnistheorien von Russell, Broad und auch Alexandr vgl. Hasan: „Realism", Kap. III, § 2.

Dinge Geltung haben, aber nicht für die Erkenntnis. Also ist es klar, daß *eine Erklärung, die natürlich in der Ausdrucksweise der Existenz erfolgt, besonders der physischen Existenz*, und folglich in *physischen Kategorien, für die Erkenntnis nicht gegeben werden kann.* Daher ist Erkenntnis eine Tatsache eigener Art — eine Tatsache *„sui generis"*, die eine Erklärung nicht zuläßt.

(2) Wir wenden uns nun Hasans Einwand gegen den *subjektiven Idealismus*, den Feind des Realismus, zu: alle anderen Doktrinen sind es nur in *abgeleiteter* Form. Subjektiver Idealismus folgt, wie oben schon gezeigt wurde, notwendig aus der cartesianischen Metaphysik und hat deswegen auch als Denkkategorie denselben „Substanz-Modus". Das Subjekt ist die „Substanz" und die Sensa sind ihre „Modi". Als Modi sind die Sensa *notwendig subjektiv*. Und in dieser Auffassung wird der subjektivistische Idealist noch bestärkt, sagt Hasan, wenn er die niederen Sinne betrachtet und feststellt, daß die organischen Empfindungen von Durst und Hunger, Geruch und Geschmack *identisch* sind mit den Schmerz- und Lustgefühlen. Und weil Schmerz und Lust offenbar subjektiv sind, kommt er zu dem Schluß, daß die organischen Sensa also *auch* subjektiv sind. Ferner ist er der Meinung, daß die Sensa, sofern sie überhaupt Sensa sind, *alle von einer Art* sein müssen. Darum sind für den Subjektivisten nicht nur die organischen Sensa sondern *alle Sensa subjektiv*. Das ist die Hauptthese des subjektiven Idealismus. Aber wendet Hasan ein, diese Behauptung macht nicht nur die organischen Sensa, sondern alle Sensa *identisch mit den Gefühlen von Schmerz und Lust*. Jedoch weder die Sensa der höheren oder äußeren noch der niederen oder organischen Sinne sind mit den Schmerz- und Lustgefühlen identisch. Daß die ersteren, z. B. Form und Farbe, nicht mit Schmerz und Lust identisch sind, ist klar. Aber Hasan legt nun dar, daß selbst die organischen Sensa *nicht bloß* Schmerz und Lust sind. Sie sind vermischt mit Lust und Schmerz. In Hunger und Süßigkeit erfahren wir neben Schmerz und Lust auch das ‚*Sensum* Muskelspannung' und das ‚*Sensum* süß'. Das sind *Qualitäten*, die wir *eindeutig als verschieden von den Gefühlstönen* auffassen. Daß sie mit Gefühlstönen vermischt sind, recht-

fertigt keineswegs ihre Identifizierung mit Schmerz und Lust und also ihre Subjektivität. Würde dies aber berechtigt sein und wären die Sensa mit Schmerz- und Lustgefühlen identisch und daher subjektiv, so könnte man von demselben Standpunkt sagen: die Schmerz- und Lustgefühle sind Sensa und gleich wahrhaften Sensa sind sie unabhängig und objektiv. Die Neo-Realisten gehen tatsächlich so weit, dies zu behaupten! Eine andere Erwägung, die einen Subjektivisten dazu veranlaßt, an der Subjektivität aller Sensa festzuhalten, ist die *Ähnlichkeit,* die er in den *Bildern* (images) *und den höheren Sensa* findet. Er hält die Bilder (images) für die Abbilder der höheren Sensa, so daß eine *Wesensidentität* zwischen Original und Abbild bestehen muß. Und da die Bilder mental sind, sind die höheren Sensa ebenfalls mental. *Alle* Sensa sind infolgedessen mental. Der Unterschied zwischen Bildern und Sensa ist nur eine Frage des *Grades.* Die ersten sind vage und verschwommen, die letzten deutlicher. Aber wendet Hasan wieder ein, das ist *gegen* den Satz des *allgemeinen Bewußtseins,* auf das die Philosophie sich stützen muß, weil es ihr die Fakten verschafft. Der Unterschied zwischen Bild und Sensum ist *nicht* ein Gradunterschied, sondern ein Unterschied der *Art.* Beide haben ein Sein eigener Art und können nicht aufeinander reduziert werden. Jedes hat, nach Bergson, einen Seinsmodus *„sui generis"*. Außerdem könnte man kraft des Argumentes von der „Wesensidentität zwischen dem Original und der Kopie" nicht nur die Meinung vertreten, daß die Sensa mentale Entitäten sind, sondern auch, daß die Bilder *physische Entitäten* sind, wie es Alexander tatsächlich tut. — So wird der subjektive Idealist von Hasan widerlegt und verworfen[10]).

In dieser Widerlegung steckt — wir möchten ausdrücklich darauf hinweisen — die Feststellung, die wir im vorigen Kapitel herausgearbeitet haben, nämlich, daß nach Hasan *„kein Sensum subjektiv"* ist. Und diese Feststellung ermöglicht es Hasan, allem Subjektivismus

10) Vgl. Hasan: „Realism", S. 32, 33.

zu entgehen, sowohl dem des Repräsentationismus als auch dem des subjektiven Idealismus.

Wir haben gesehen, wie ein Subjektivist dazu kam, durch die Metaphysik des Substanz-Modus die „Subjektivität aller Sensa" zu behaupten. Aber das ist nicht alles. Es gibt noch einen anderen Grund, in der Tat einen Hauptgrund, der ihn dazu zwingt und ihn dahin führt, die objektive Existenz aller Sensa in Zweifel zu ziehen. Dieser Grund ist der „*Konflikt der Sensa*", der in den *Erfahrungstatsachen* begründet ist. Weil er in den Erfahrungstatsachen begründet ist, wird der sich daraus ergebende Einwand für den Realismus um so gefährlicher. Eingehend widmet Hasan sich dem empirischen Einwand des Subjektivisten, der sich aus dem „Konflikt der Sensa" ergibt, und macht ihn ebenfalls hinfällig. Die Erfahrungstatsachen — Hasan beschreibt sie nun — sind folgende: Dasselbe Ding, z. B. ein Tisch, sieht 1. im *Licht* hell aus und dunkel beim Fehlen desselben; 2. Ich sehe hauptsächlich seine helle Seite aus einer *Richtung*, und du hauptsächlich seine dunkle Seite aus einer anderen Richtung; 3. in der Nähe sind seine Farbe und Gestalt anders als aus der *Entfernung*; 4. dir erscheint er braun und mir, weil ich *gelbsüchtig* bin, erscheint er gelb. Aber diese Erscheinungen, so macht der Subjektivist geltend, sind schließlich die *Sensa*, die den Sinnen präsentiert werden, und folglich *alle von einer Art*. Sie unterscheiden sich, jedes für sich genommen, nicht voneinander. Sie alle scheinen die Natur *desselben* Objekts (des Tisches) zu offenbaren und sind also notwendig von *derselben Natur*. Daher sind sie entweder *alle objektiv und äußere Realitäten* oder *alle subjektiv und mental*. Aber sie können nicht objektiv und real sein, denn sie befinden sich im Widerstreit. Sie widersprechen sich und können nicht demselben Objekt zugeschrieben werden. Folglich sind sie *alle subjektiv und mental*. Und da das Objekt so ist, wie es uns erscheint, ist es *ebenfalls* mental und subjektiv. Es kann nicht existieren, wenn es nicht wahrgenommen wird. Sein esse ist percipi. Was wirklich von uns wahrgenommen wird, sind nur die *Erscheinungen*, welche *alle subjektiv* und daher *relativ zu uns* sind. Behalten wir die erwähnten Erfahrungstatsache im Auge,

dann teilt sich „die behauptete Relativität der Sensa," fährt Hasan weiter fort, augenscheinlich „in ihre Relativität 1. zu den physischen Bedingungen, 2. zur Stellung oder dem Standort des Beobachters, 3. zu seiner Entfernung von dem Objekt und 4. zu dem Zustand der Sinnesorgane. Allgemein gesprochen: in den beiden ersten Fällen haben wir es mit *Realität*, in den beiden letzten Fällen mit *Erscheinung* zu tun[11])."

Aber keiner dieser Punkte, so antwortet Hasan, kann in irgendeiner Weise den Realismus berühren und ein Einwand gegen ihn sein. 1. Die Farbe des in Frage stehenden Tisches *ist* anders bei Fehlen des Lichtes als in seiner Gegenwart. Es bedeutet keinen Konflikt der Sensa, wenn der Tisch bei Licht hell und bei dessen Fehlen dunkel ist. Es ist kein Einwand gegen den Realismus, wenn derselbe Tisch in einer Beziehung oder unter einer Bedingung hell ist und dann in einer anderen Beziehung oder Bedingung dunkel. Nein, es *muß* so sein — er muß hell sein bei Licht und dunkel bei dessen Fehlen. „Licht ist eine konstitutive Bedingung für die Verwirklichung der Farben-Potentialität"[12]), so daß sein Vorhandensein oder Fehlen die Erscheinung des Objekts verändern *muß*. Dinge sind nicht alleinstehende Wesen, die unabhängig von ihrer ganzen Umgebung, z. B. Licht usw. existieren. Sie sind wesentlich in Beziehung stehend und müssen in verschiedenen Beziehungen oder Umgebungen verschieden erscheinen 2. Auch ‚die Relativität der Sensa zur Stellung (zum Standort) des Wahrnehmenden' kann kein Einwand gegen den Realismus sein. Die Dinge sind wesentlich räumlich und haben notwendigerweise viele Aspekte oder Sensa. Demnach *muß* dasselbe Ding *aus verschiedenen Stellungen desselben oder verschiedener Wahrnehmenden verschieden erscheinen.* Daß ich von einem Platz aus vor allem den Kopf des Pferdes sehe und du von einem anderen aus

11) Hasan: „Realism", S. 24; die Sperrungen sind von mir. Man beachte, wie Hasan in dieser letzten Behauptung auf die Unterscheidung hinweist, die er zwischen der realen Erscheinung und der bloßen Erscheinung (Schein) in den Sensa trifft.

12) Hasan: „Realism" S. 24.

hauptsächlich seinen Schwanz, bedeutet nicht, daß beide Erscheinungen *in Widerstreit stehen* und das Pferd also keines von beiden haben kann. Nein, das Pferd hat *beides*. Alle Sensa in solchen Fällen sind Teile und Teilchen des Objekts und daher *real und objektiv*. 3. In der ‚Relativität der Sensa zu der Entfernung' — zu den verschiedenen Entfernungen des Wahrnehmenden von dem Ding, haben wir natürlich einen wirklichen Fall des Konflikts der Sensa. Denn nicht alle Sensa, nicht alle die verschiedenen Formen desselben Objekts, aus verschiedenen Entfernungen gesehen, können real sein. Nur einige Sensa, aus der normalen Entfernung gesehen, sind real und normal; während die anderen, aus anormalen Entfernungen gesehen, unreal und anormal sind. Folglich ist auch dieser Fall nicht gegen den Realismus anzuführen. Daß dasselbe Objekt aus verschiedenen Entfernungen verschiedene Erscheinungen hat, rechtfertig, also durchaus nicht die Behauptung, daß es *keine* dieser Erscheinungen hat. Das Objekt *muß* aus verschiedenen physischen Entfernungen verschieden erscheinen. Sogar das Objekt des Denkens erscheint verschieden aus verschiedenen mentalen Abständen. Es anders zu erwarten, würde heißen zu erwarten, daß das Objekt aus allen Entfernungen *gleich* erscheint und daß die Entfernung für die Verwirklichung unserer Sinneskräfte keinen Unterschied machen würde. Das würde bedeuten, daß unser Sinnesvermögen *unbegrenzt* ist und aller Hindernisse zum Trotz Verwirklichung findet. Aber das ist *nicht* der Fall. Und selbst wenn es so wäre, würde uns dies nicht befähigen, die Dinge besser zu erkennen. Denn wir haben schon in unserer begrenzten Sinneskraft einen Maßstab, die reale Erscheinung von der bloßen Erscheinung zu unterscheiden, wir wir auch in unserem begrenzten Denkvermögen einen Maßstab haben, die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden. Und „Klarheit und Deutlichkeit" ist der Maßstab in beiden Fällen. 4. Was die ‚Relativität der Sensa zu den Sinnesorganen' betrifft, so handelt es sich dabei im Prinzip um das gleiche wie bei der ‚Relativität der Sensa zu dem Standort der Wahrnehmenden'. Hier haben wir auch einen Fall des Konflikts der Sensa; aber die Tatsache, daß Sensa in Widerstreit stehen, gibt uns nicht das Recht,

alle Sensa für *unreal* zu halten. Nur einige Sensa in solchen Fällen, z. B. die gelbe Farbe von einem Gelbsichtigen gesehen, sind unreal und bloße Erscheinungen; wogegen die anderen Sensa, die Farben, die von einem normalen Menschen unter normalen Bedingungen gesehen werden, real und objektiv sind. Also ist auch dieser Fall kein Einwand gegen den Realismus. „Der Einwand gründet hauptsächlich auf den abnormen Zuständen der Organe und behauptet damit, daß die Organe die *konstituierenden Faktoren der Sensa* sind. Aber eine als Begleiterscheinung auftretende Veränderung bdeutet nicht notwendig *Ursache*. Es kann einfach eine unabtrennbare Zufälligkeit sein. Tatsächlich sind die Organe *in keinem Fall konstituierende Faktoren der Sensa*. Sie und ihr Zustand zeigen *nur die effektiven oder defektiven Verwirklichungen der Sinneskräfte* an. Nur in den ersteren Fällen erfaßt das Sinnesvermögen die Realität. Was es in den beiden letzteren Fällen erfaßt, sind teilweise seine eigenen Schöpfungen wie die Nach-Bilder (after-images)[13]." Wenn es aber wahr ist, daß die Sinnesorgane die *Ursachen* des Empfindens (Sinneskräfte) und folglich der Sensa (Objekte des Sinnesvermögens) sind und daß *Empfinden und Sensa deswegen relativ zu den Sinnesorganen* sind, und dies also gegen den Realismus geltend gemacht werden kann, dann wäre es *gleicherweise* wahr und könnte es *gleicherweise* ein Einwand gegen die Logik sein, daß das Hirn die *Ursache* des Denkens (des Denkvermögens) und folglich der Gedanken (Objekte des Denkens) ist und daß *Denken und Gedanken also relativ zum Hirn sind*. Denn auch hier gehen Abnormitäten des Hirns im allgemeinen Hand in Hand mit Abnormitäten im Denken und in den Gedanken. Und doch wird nicht allgemein behauptet, daß das Hirn die Ursache des Denkens und der Gedanken ist und daß Denken und Gedanken also relativ zum Gehirn sind. Der Grund scheint zu sein, daß im ersten Fall die Verbindung des Empfindens zu den Sinnesorganen direkt erfahrbar ist, während im letzten Fall die Verbindung des Denkens zu dem Hirn nicht so erfahren wird. Aber das ist ganz unwesentlich.

13) Hasan: „Realism", S. 25; Sperrung von mir.

„In beiden Fällen ist die Relation *nicht*, daß die Sinnesorgane Ursachen der Empfindung oder der Sensa sind und das Hirn Ursache des Denkens und der Gedanken. Im Gegenteil, das *Sinnesvermögen ist die Ursache der Sinnesorgane und das Denkvermögen diejenige des Hirns — und die physischen Organe sind nur äußere Ausdrücke, Anzeichen, Symbole der Verwirklichung des Sinnes- und Denkvermögens*“[14]). Derart entkräftet Hasan sogar das empirische Argument der Subjektivisten von der „Relativität der Sensa“, das auf der empirischen Tatsache des „Konflikts der Sensa“ aufgebaut ist[15]).

Nach der Betrachtung der negativen oder kritischen Seite des Realismus Hasans kommen wir nun zu dessen konstruktiver oder positiver Seite. Diese ist bereits angedeutet und zwischen den Zeilen der Kritik zu lesen, aber ihre besondere Behandlung ist trotzdem unerläßlich. Auf einige ihrer Hauptzüge haben wir schon angespielt und sie im letzten Kapitel kurz gestreift. An dieser Stelle jedoch müssen wir uns ausführlicher mit ihr befassen.

II. Die positive und konstruktive Seite des Realismus Hasans.

Hasan hat Kant gründlich und jahrelang studiert und fühlt sich sehr in Einklang mit ihm. Kants Ausgangspunkt, seine Methode, die extremen Ansichten in Übereinstimmung zu bringen, die Schärfe seiner Distinktionen, seine Kritik, die er an der vorkantischen Philosophie übt, — alles das beeindruckt Hasan ungeheuer. Er assimiliert all dieses und macht es sich zu eigen, was man deutlich daran sehen kann, wie er ein Problem, das er sich gestellt hat, angreift. Unserer Meinung nach kommt er zu seiner positiven Theorie des Realismus durch die Kritik, die er andern gegenüber übt. Diesen Eindruck empfängt auch J. A. Smith von ihm[16]). Das ist auch der Grund, warum wir die kritische Seite seines Realismus so sehr betont haben

14) Hasan: „Realism“, S. 26.
15) Ebenda, S. 23 ff.
16) Vgl. das Vorwort zu Hasans „Realism“ von J. A. Smith.

Er untersucht eine Wahrnehmungstheorie nach der anderen (Realismus), findet sie mit Mängeln behaftet und ist von keiner befriedigt. Natürlich wird er mißtrauisch gegen alle. Es muß irgendetwas an ihnen nicht stimmen, so scheint er zu denken, wenn sie immer und immer wieder ihr Ziel verfehlen. So ist er auf der Suche nach einem ihnen allen gemeinsamen Fehler. Dieser gemeinsame Fehler, stellt er fest, besteht in der *Erklärung* der Erkenntnis, die die Autoren geben. Sie erklären Erkenntnis oder Wahrnehmung durch Kategorien des physischen Seins. Und das ist ganz *natürlich*, weil das der *einzige Weg*, Dinge zu erklären, ist, und uns die Sprache des naturhaften Seins die vertrauteste ist. Aber damit erklären sie nach Hasans Meinung die Erkenntnis nicht; sie erklären sie vielmehr *weg*. Wenn nun unsere einzige Möglichkeit der Erklärung in den geläufigsten Ausdrücken versagt, so bleibt uns eben gar nichts anderes übrig, als daran festzuhalten, daß *Erkenntnis eine einmalige Tatsache ist und nicht erklärt werden kann.* Und diese Auffassung vertritt Hasan endgültig. Indes, das hört sich an und sieht so aus, als ob er sich damit einfach den Schwierigkeiten fügte und uns nur die negative Erkenntnistheorie gäbe. Aber das tut er nicht. Das negative Element, wenn sich ein solches in seiner Theorie überhaupt findet, bemüht sich nur, wie bei Kant, die kategorialen *Distinktionen* (Unterschiede) *unangetastet* zu lassen. Daß Erkenntnis nicht erklärt werden kann, bedeutet einfach, daß die Kategorien des Denkens nicht auf solche der Dinge reduziert werden können, und dadurch kommt er zu seiner Unterscheidung. Gerade in dieser Unterscheidung bringt er das *positive Element* seiner Theorie heraus. Erkenntnis ist nicht die Relation usw. von physischen Objekten. Vielmehr ist es ein *endgültiges Faktum*, eine *einmalige Qualität* und hat ein Sein *eigener Art* — alle diese Behauptungen stellen deutlich die positive Seite seiner Theorie dar. Und nachdem er einmal festgestellt hat, daß Erkenntnis eine einmalige Qualität ist, bleibt er in allen seinen weiteren Ausführungen nicht hinter der Erkenntnis zurück oder geht über sie hinaus, sondern bleibt fest bei der Erkenntnis *selbst*. Bei der Darlegung seiner Erkenntnistheorie nun wechselt er — wieder wie Kant

— vollkommen die Front und wendet sich vom Objekt zum Subjekt[17]), — zur Untersuchung des „*Geistes*“ oder des „*Bewußtseins*“[18]) *des unverbildeten Menschen.* Auf diese Weise geht er sein Problem an und will seine positive Theorie des Realismus und alles Wesentliche daran herleiten aus der Untersuchung des Bewußtseins eines Menschen, der von keiner Theorie angekränkelt ist.

Demgemäß möchte Hasan sagen: Bevor wir uns in Abstraktionen verlieren, wollen wir das Bewußtsein des gewöhnlichen Mannes auf der Straße analysieren und ihn fragen: Glaubst du, daß es *da draußen* eine Welt gibt? *Siehst* du sie? Ist *alles*, was du siehst, real? Und die Antwort, die wir erhalten, wird unzweideutig lauten: Ja, ich glaube, daß die Welt *da draußen* ist, wo sie *gesehen* wird, daß ich sie *sehe* als *von Angesicht zu Angesicht* mir gegenüberstehend und daß *nicht alles*, was ich sehe, real ist. In der Sprache der Philosophie oder der Begriffe formuliert, heißt das, daß die Außenwelt *unabhängig* von meiner Erkenntnis existiert, daß ich sie *direkt* durch meine Sinne erkenne und daß *nicht alles*, was ich empfinde (die Sensa) real ist; — nur einige Sensa sind real und einige sind nicht real. Auf diese Weise kommt Hasan zu den drei Thesen seines Realismus, von denen wir schon so oft gesprochen haben. Und die Feststellungen, die durch sie gemacht sind, sind die tiefstverwurzelten und fundamentalen Überzeugungen des Menschen.

Der Mensch, sagt Hasan, glaubt *instinktiv*, daß die Außenwelt unabhängig von seinem Bewußtsein existiert, daß sie durch die Sinne direkt wahrgenommen wird und daß nicht alles, was wahrgenommen wird, real ist. Das sind die *Dicta* (Aussagen) des menschlichen Bewußtseins, des Bewußtseins als solchen der Menschen, des „*allgemeinen Bewußtseins*“[18]). Aber das allgemeine Bewußtsein darf

17) Die konkrete Entsprechung von „Erkenntnis“ ist, sagt Hasan, das „Subjekt“, dessen entsprechende empirische Realität der „Geist“ oder das „Bewußtsein“ ist; ebenso wie die konkrete Entsprechung von „Existenz“ „Substanz“ ist, deren entsprechende empirische Realität die „Materie“ oder das „Objekt“ ist (vgl. Hasan: „Realism“, S. 14).

18) Hasans Ausdruck: „Common Consciousness“.

nicht mit dem gesunden Menschenverstand (common sense) oder dem praktischen Sinn eines praktischen Menschen verwechselt werden. Genau gesagt, ist es versteckte *Vernunft,* erst nur halbbewußt und unverfälscht durch Reflexion. Es ist Vernunft etwa im Prozeß der Entwicklung zu vollem Bewußtsein. Folglich sind ihre Gebote die Forderungen derselben Vernunft, die den Philosophen veranlaßt, eine Ursache für jedes Ereignis (Wirkung) zu suchen. Die Philosophen haben also kein Recht, über die Dicta des instinktmäßigen oder allgemeinen Bewußtseins zu streiten oder Einwendungen dagegen zu machen. Die Dicta des allgemeinen Bewußtseins sind also gleicher Natur wie jene *ursprünglichen und tiefeingewurzelten* Überzeugungen des Menschen, die die Philosophie „*Intuition*" nennt und über die hinauszugehen, ihr unmöglich ist. Weil die drei Thesen solche Dicta sind, sind sie auch tiefeingewurzelte Überzeugungen in jedem Fall des menschlichen Bewußtseins, deswegen allen Menschen gemeinsam und darum *universal.* Wiederum, weil sie tiefeingewurzelt sind, kann der Mensch sie nicht aus sich herausreißen. Sie sind also unerläßlich oder unvermeidbar und darum *notwendig.* Weil sie universal und notwendig sind, sind sie ebenfalls *a priori* und nicht empirisch. Folglich können sie nicht aus irgendwelchen empirischen Fakten oder Grundlagen geschlossen oder deduziert werden. Nein, sie sind *selbst letzte Fakten und Grundlagen.*

Wie sollte nun, fragt Hasan, die Haltung der Philosophie gegenüber diesen Dicta des allgemeinen Bewußtseins oder realistischen Instinkts sein? Er gibt selbst die Antwort: Sie sollte viel eher freundschaftliche Aufnahmebereitschaft als feindliche Ablehnung sein. Da diese Dicta selbst letzte Tatsachen und Grundlagen sind, steht es der Philosophie nicht zu, sie auf andere Tatsachen und Grundlagen zu reduzieren. Letzte Tatsachen und Grundlagen haben nicht weitere Tatsachen und Grundlagen hinter sich, auf die sie reduziert werden könnten. Wenn aber der Versuch gemacht würde, sie derart zu reduzieren, würden wir uns in Abstraktionen und unnötige Spitzfindigkeiten verlieren, aus denen wir keinen Ausweg fänden. Es steht der Philosophie auch nicht zu, letzte Tatsachen oder Grundlagen abzu-

lehnen und an deren Stelle neue zu setzen. Die Philosophie hat überhaupt kein Recht, Tatsachen zu *erschaffen*. Tatsachen müssen notwendig angenommen werden, wie sie sind und wie sie als seiend befunden werden. Folglich muß die Haltung der Philosophie einfach die sein, daß sie die Dicta des allgemeinen Bewußtseins annimmt und nicht leugnet. Das philosophische Bewußtsein ist in Wirklichkeit nichts anderes als ein Ergebnis des allgemeinen Bewußtseins. Was instinktmäßig und halbbewußt vom allgemeinen Bewußtsein geglaubt wird, wird vom philosophischen Bewußtsein bewußt und überlegend zu Ende gedacht und begriffen. Die Gegebenheiten der Philosophie sind letztlich dieselben wie die des allgemeinen Bewußtseins. Die Dicta des allgemeinen Bewußtseins sind also die „*Fakten*" der Philosophie. Die Methode der Philosophie bleibt letztlich dieselbe wie die der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft nimmt ihre Tatsachen aus der Natur und die Philosophie entnimmt sie dem allgemeinen Bewußtsein. *Keine* von beiden hat das Recht, Tatsachen zu erschaffen. Beide müssen sie annehmen, wie sie als seiend befunden werden. Aber Philosophie ist Vernunft, ist Überlegung — ist Denken in Begriffen, während die Dicta des allgemeinen Bewußtseins die instinktmäßigen, unbewußten oder halbbewußten Glaubenssätze des gewöhnlichen Menschen sind. Die Aufgabe der Philosophie ist es nun, diese Dicta, nachdem sie sie erkannt hat, „begrifflich zu fassen, zu einem System zu vereinigen, — mit einem Wort: bewußt zu machen, was unbewußt oder halbbewußt war, die Fülle des Instinkts durch die Vernunft fruchtbar zu machen ... [und schließlich] ihr im System der Realität ihren Platz zuzuweisen[19])." Und darin — nicht aber in der Veränderung oder Erschaffung von Tatsachen — liegt die Überlegenheit des philosophischen Bewußtseins über das allgemeine Bewußtsein oder das Bewußtsein des gewöhnlichen Menschen. Genauer gesagt, so faßt Hasan nun zusammen, ist die Aufgabe der Philosophie bezüglich des allgemeinen Bewußtseins oder realistischen Instinkts: 1. deutlich zu machen, was latent darin ist, d. h. seine Dicta

19) Hasan: „Realism", S. 2 u. 3.

zu *analysieren und formulieren,* sie zu beschreiben und deutlich zu erklären und folglich vom unbewußten Realismus zum bewußten Realismus überzugehen; 2. eine *Wahrnehmungstheorie* aufzustellen, die im bewußten Realismus steckt; 3. den *Beweis* für den Realismus zu liefern und die Gründe aufzudecken, welche die Dicta des realistischen Instinkts rechtfertigen; 4. eine *metaphysische Auffassung* von der Realität aufzuzeigen, die unseren Realismus und alles Wesentliche daran begreifbarer und verständlicher macht. Und schließlich 5. allen Theorien und Einwänden, die die Gültigkeit des Realismus irgendwie beeinträchtigen könnten, *entgegenzutreten und zu kritisieren*[20]).

Den letzten Punkt haben wir schon ausführlich behandelt. Darin steckt das, was wir die kritische oder negative Seite des Realismus Hasans nennen. Wir wollen nun sehen, wie Hasan die übrigen Punkte — die Punkte, in denen die positive oder konstruktive Seite seines Realismus zum Ausdruck kommt, erörtert.

Den ersten Punkt haben wir bereits angedeutet, und zwar sowohl im vorhergehenden Kapitel als auch in diesem Abschnitt. Wir haben gezeigt, wie Hasan an sein Problem herangeht und wie er schließlich, indem er das *menschliche Bewußtsein analysierte und zum Zeugen nahm,* zu seinem *Realismus der drei Thesen* kam. Er macht deutlich und bewußt, was unbewußt und latent im menschlichen oder allgemeinen Bewußtsein war — wenn er die drei Thesen in der Sprache der Begriffe formuliert. Und so ist die Ansicht von der Existenz und Erkenntnis der Außenwelt, welche in diesen drei Thesen zum Ausdruck kommt, *Realismus* oder ein *bewußter Realismus.*

Die drei Thesen des Realismus nun eine nach der andern betrachtend, werden wir sehen, was er mit ihnen meint und wie er sie beschreibt. Die erste ist einfach. Sie meint und behauptet: Ob ich das Ding ansehe oder von ihm wegsehe, es bleibt, was es ist, in *jedem* Fall. Folglich ist es eine Existenz, die *unabhängig* von meiner Wahrnehmung ist. Mit anderen Worten: es existiert draußen im Raum und hat *primäre Qualität* — hat Form, Gestalt, Größe usw.

20) Ebenda, S. 1—4.

Die zweite These stellt fest, daß meine Erkenntnis des Dinges direkt ist, daß seine Existenz mir „*gegeben*" ist, daß es „*existentiell*" meinen Sinnen präsentiert wird, daß es zwischen mir und dem Ding keine Zwischenglieder (die Sensa) gibt und daß die Sensa daher *in* dem Ding und seine *Aspekte* sind. Infolgedessen hat das Ding nicht nur Form, Gestalt usw., sondern es ist auch süß und bitter, heiß und kalt, rot und grün usw. Kurz gesagt, *sowohl die primären als auch die sekundären Qualitäten sind Teile und Teilchen des Dinges.*[21]) Und das ist es gerade, was der realistische Instinkt des unverbildeten Menschen auch behauptet.

---

21) Dagegen wendet Kent ein, daß es gerade Hasans „direkter Realismus" sei, der zum Subjektivismus führe, und nicht der „indirekte Realismus", den er angreift und aus demselben Grunde ablehnt. Was Kent zu dieser Ansicht führt, ist in Wirklichkeit Folgendes: Er erklärt, die Sensa seien in und abhängig von meinem Bewußtsein und das Objekt außerhalb und unabhängig davon. Und nach ihm ist nur die „Unabhängigkeit" des Objekts die Hauptforderung des Realismus. Also können wir, sagt er, zur Erkenntnis der unabhängigen Existenz des Objekts nur dann kommen, wenn wir das Objekt aus den Sensa in uns erschließen, also indirekt. Denn nur, wenn wir die Erscheinungen als in uns begreifen, können wir wirklich sagen, daß das Objekt ein erkennbares Objekt ist; und nur wenn wir das Objekt als außerhalb begreifen, können wir wirklich sagen, daß das Objekt gleichzeitig unabhängig ist — unabhängig, trotzdem wir es erkennen. Wenn wir aber annehmen, wie Hasan dies von uns verlangt, daß das Objekt und seine Erscheinungen beide außerhalb sind, und doch das Objekt als erkennbar, direkt erkennbar fassen, dann würde diese direkte Erkennbarkeit des Objekts bedeuten, daß es körperlich in mein Bewußtsein gelegt ist, mitsamt seinem ganzen Wesen und allen seinen Erscheinungen. Und so ergibt sich aus Hasans „direktem Realismus" notwendig Subjektivismus (vgl. J. B. Kent: „Hasans ‚Direkter Realismus'" im „Monist" 1931, S. 140 ff.).

Aber das ist gerade dasjenige, wogegen Hasan heftig protestiert. Das Objekt ist nicht körperlich im Subjekt. Es besteht ein Abstand zwischen dem Subjekt und dem unabhängigen Objekt, welcher Abstand nur durch eine Art Sprung oder Transzendenz von Seiten des Subjekts

Die dritte These zeigt einfach die *Begrenzung* der Gültigkeit der Sinneserfahrungen. Nicht alle erfahrenen Sensa sind real und objektiv. Nur einige von ihnen sind real und die anderen sind irrig. Daß nicht alle Sensa real sind, berechtigt uns aber keineswegs dazu, nun die Realität und Objektivität selbst der realen Sensa zu bezweifeln. Das Denkvermögen ist auch Irrtümern unterworfen. Und doch wird seine Gültigkeit nicht durch diesen Einwand in Frage gestellt. Auch im Denken gibt es einen Unterschied zwischen Irrtum und Wahrheit. Nur jene Gedanken sind Wahrheit — sind normal und objektiv, die „klar und deutlich" vom normalen Intellekt unter normalen Bedingungen begriffen werden. In ähnlicher Weise sind nur solche Sensa real und objektiv, die „klar und deutlich" von den normalen Sinnen unter normalen Bedingungen erfahren werden. Es mag sein, daß die normalen Sinne und der normale Intellekt nicht genau bestimmt werden können und daß wir kaum ein normales Sensum und ein normales Denkobjekt erreichen können; aber der Mensch glaubt bewußt und unbewußt, daß beide objektiv sind und beide uns den Weg zur Erkenntnis der Realität weisen. Soweit also die Sinnes- und Denk*vermögen* in Frage kommen, ruhen sie auf gleichem Boden. Wir lassen das Denkvermögen und die Objekte des Denkens sowohl als auch das Sinnesvermögen beiseite und fragen: Welches sind denn nun die realen und normalen und welches sind die unrealen und abnormalen Objekte der Sinne? Welches sind die realen und normalen und welches die unrealen und abnormalen Sensa? Nehmen wir zuerst die *primären Qualitäten: alle primären Qualitäten*, z. B. Form, Größe, Gestalt usw., die durch den normalen Tastsinn erfahren werden, sind — sagt Hasan — *real und objektiv*. Sie sind *im* Objekt und Teile und Teilchen davon. Allgemein ist anerkannt, daß der Tastsinn uns reale

---

überwunden werden und es sich so dem unabhängigen Objekt nähern und es erfassen kann. Außerdem erfordert die Erkennbarkeit des Objekts weder — das will Hasan sagen —, daß das Objekt selbst noch das seine untrennbaren Teile (die Erscheinungen) in das Subjekt gestellt werden. In beiden Fällen wäre das Ergebnis Subjektivismus.

und normale Sensa verschafft. Darüber besteht kein Zweifel. Von den *sekundären Qualitäten,* die man einteilen könnte in Sensa 1) des Schmeckens und Tastens, 2) des Hörens und Riechens, 3) der Farbe, sind die ersten d. h. die des *Schmeckens und Tastens* wie die primären Sensa *alle real und objektiv,* vorausgesetzt, daß die sie empfindenden Sinne normal sind. Sie sind ebenso wie die primären Sensa *im* Objekt Was die *Töne und Gerüche* anbelangt, so ist die Objektivität in ihrem Fall auch von der Normalität der empfindenden Sinne bestimmt. Aber ihr Fall liegt etwas schwieriger. Denn Töne und Gerüche sind sowohl *in* als auch *außerhalb* des Objekts. Sie sind nicht auf den Ort des Objekts beschränkt. In ihrem Fall sozusagen „schwillt der Umfang“ [22]) des Objekts, es „wird größer“ [22]), „es dehnt sich aus“ [22]). So ist es anfänglich schwierig zu entscheiden, welche Töne und Gerüche real und objektiv sind — ob jene, die in der unmittelbaren Nachbarschaft des Objekts empfunden werden oder diejenigen, die aus der Entfernung wahrgenommen werden. Und doch ist der Fall gar nicht so schwer, wie es aussieht. Nur jene Töne und Gerüche sind real und objektiv, die in *unmittelbarer Nachbarschaft des Objekts* wahrgenommen werden, wogegen die anderen, die in einer Entfernung vom Objekt gehört oder gerochen werden, es *nicht* sind — nicht *seine* Töne und Gerüche sind, sondern Töne und Gerüche *anderer* Objekte. Sie werden für seine Töne und Gerüche gehalten, weil sie von ihm herrühren. Aber das ist belanglos; denn nachdem sie von ihm ausgegangen sind, *vermischten* sie sich, gleichsam durch „Ansteckung“, mit den Tönen und Gerüchen anderer Objekte. Und weil vermischt und infolgedessen *verzert,* können sie nicht mehr *seine* Töne genannt werden. Bei dem Fall der *Farbe* ist es am schwierigsten. Denn einerseits sind sie da, wo man sie sieht —am Ort des Objekts und, gleich primären Sensa, *in* oder *auf* dem Objekt ausgebreitet. Folglich könnte man geneigt sein, sie *alle für real und objektiv* zu halten, weil sie untrennbare Aspekte des Objekts sind. Aber anderseits werden sie, wie die Töne und die Gerüche, auch aus einer *Entfernung* gesehen

22) Ausdrücke Hasans.

und wahrgenommen. Mit jeder Änderung der Entfernung vom Objekt, ändern auch sie sich und stehen mit dem Objekt in Widerstreit Also können sie nicht zum Objekt gehören. Sie sind *alle unreal.* Darin liegt die Schwierigkeit des Falles. Aber auch hier wiederum ist die Schwierigkeit doch nicht so groß, wie es zunächst aussieht. Denn *nicht alle Änderungen in der Entfernung vom Objekt machen in den Farbensensa merkbare Unterschiede.* Innerhalb gewisser Grenzen, z. B. nach Reid zwischen 6 Zoll und ungefähr 20 Fuß, kann unsere Entferung vom Objekt sich ändern, und doch empfinden wir klar und deutlich die Farbensensa als die *gleichen.* Und nur solche Farben sind real und normal, bei denen die Entfernung keine merkbaren Unterschiede hervorruft, während jene Farben, die mit jedem Entfernungswechsel verändert erscheinen, unreal und abnormal sind. Derart macht Hasan eine *Unterscheidung zwischen realen und unrealen Sensa.* Die realen Sensa sind *Teile und Teilchen,* daher *Aspekte* des Objekts, während die unrealen Sensa dies nicht sind.

Wenn sie aber nicht Teile und Aspekte des Objekts sind, welches ist denn eigentlich, fragt Hasan, jetzt, der Status der unrealen und abnormalen Sensa? Sie sind — so antwortet er selbst, wieder gestützt auf das allgemeine Bewußtsein — nur *Schein* und nicht Realität. Aber der Schein, fährt Hasan fort, ist der physischen Realität so ähnlich. Sind also die unrealen Sensa, so fragt er weiter, rein physisch oder nur eine mentale Kopie (geistiges Abbild) des Physischen? Mit einem Wort: Sind sie physisch oder sind sie mental? Genau genommen, antwortet Hasan wiederum, sind sie *keines* von beiden. Daß sie nicht Realität sind und bloßer Schein ist Grund genug, um zu zeigen, daß sie weder physisch noch psychisch sind. Wenn man aber der Sache durchaus auf den Grund gehen wollte und sich gezwungen sähe, sie entweder dem Bewußtsein oder dem physischen Objekt zuzuschreiben, dann müßte die Antwort lauten, daß sie eher von der Natur einer *physischen* Entität als einer psychischen sind. Denn immerhin ist es das *Objekt,* das in ihnen fälschlicherweise erscheint. Die falschen Erscheinungen werden zumindest da gesehen, wo das Objekt ist — werden am Ort des Objekts gesehen. Deswegen

sind die irrigen Sensa keinesfalls *im* Bewußtsein. Keinesfalls sind sie psychisch oder bloße Vorstellungen. Auf jeden Fall sind sie *außerhalb des Bewußtseins* und daher *nicht subjektiv. Kein Sensum, auch nicht einmal die Illusion, ist subjektiv.* Die Halluzinationen sind die einzigen scheinbaren Ausnahmen von dieser Regel. Aber auch nur scheinbar. Denn die Hallunzinationen sind *nicht die Sensa* — weder wahr noch irrig. In ihrem Fall gibt es *kein Objekt draußen*, dessen Schein, Erscheinung sie sind. Sie sind Nach-Bilder („after-images", — sie sind rein psychisch und vom Wesen der Vorstellungen. Also sind sogar die irrigen Sensa nicht subjektiv und mental. Alles, was wir von ihrer Beziehung zum Bewußtsein sagen können, ist, daß das Bewußtsein *bei ihrer Erschaffung eine Rolle spielt.*[23]) Es möchte das Objekt sehen, aber es ist unfähig, es so zu sehen, wie es wirklich ist. Folglich verzerrt das Subjekt das Objekt, und wir haben die irrigen Sensa. Als solche könnten die irrigen Sensa eher *psycho-physische* Entitäten als rein psychische oder rein physische genannt werden — psychophysisch, weil 1) das Bewußtsein bei ihrer Erschaffung eine Rolle spielt und 2.) weil es das physische Objekt ist, dessen falsche Erscheinungen sie sind. Aber sie sind nicht einmal das. Die *Ursache* der irrigen Sensa ist psychophysisch, aber nicht die irrigen Sensa *selbst.* Selbst sind sie ganz einfach unreal, Scheinphänomene; und folglich ist ihr Seinsmodus „sui generis".[24])

Mit dieser Theorie der Sensa eröffnet Hasan unserer Meinung nach eine ganz neue Alternative, in welchem Fall wir wirklich einen Fortschritt gegenüber den gewöhnlichen Wahrnehmungstheorien vor uns haben. Wir haben diesen Fortschritt bereits im vorigen Kapitel angedeutet, aber ein kurzer Hinweis darauf ist auch hier unerläßlich. Diese Theorie behauptet, daß *kein Sensum subjektiv* ist, am wenigstens die *wahren* Sensa. *Kein Sensum ist subjektiv*, nicht einmal die *irrigen Sensa.*[25]) Mit anderen Worten: *Alle Sensa sind objektiv.*

---

23) Das ist, fügt Hasan in einer Fußnote hinzu, die empirische Basis der ‚Erzeugungs- oder Schöpfungstheorie der Erkenntnis'.

24) Vgl. Hasan: „Realism", S. 4—8; auch S. 22.

Und doch macht Hasan eine *Unterscheidung zwischen realen und unrealen.* Anscheinend wäre dies ein Widerspruch; aber nur im Ausdruck und nicht in der Bedeutung. Denn nicht alle Sensa sind, nach Hasan, objektiv im gleichen Sinn, wie die realen oder wahren Sensa objektiv sind. Die realen oder wahren Sensa sind objektiv im gewöhnlichen Sinn als Teile und Teilchen des Objekts und darum *physisch.* Aber die unrealen und irigen Sensa sind nicht Teile und Teilchen des Objekts — sind *nicht physisch.* Wohl trifft es zu, daß sie da gesehen werden, wo das Objekt sich befindet, und deswegen haben sie den Anschein, als ob sie physisch seien. Aber das sind sie eben nur *dem Anschein nach* und *nicht wirklich.* Mit einem Wort: sie sind scheinbar physisch, aber nicht wirklich physisch. Daß sie *tatsächlich* dort *gesehen* werden, kann nicht heißen, daß sie *wirklich da sind.* Die gekrümmte Erscheinung des Stockes im Wasser wird tatsächlich dort gesehen, wo der Stock ist, und doch ist der Stock im Wasser nicht wirklich gekrümmt. Also ist das irrige Sensum nicht objektiv in demselben Sinne wie das wahre Sensum objektiv ist. Es ist, wie Hasan ausdrücklich betont, „objektiv im kantischen Sinn, nämlich es ist [da] für alle Beobachter — es ist universal und notwendig".[26]) Und wenn es nicht objektiv im gewöhnlichen Sinn und darum nicht physisch ist und auch nicht psychisch und auch nicht einmal psychophysisch, dann ist eindeutig, wie Hasan zu der Behauptung kommt, nämlich, daß es ein *einmaliges Sein* hat — ein Sein *„sui generis"*, das nicht erklärt werden kann.

Wie neu diese Theorie auch erscheinen mag, so liegt ihr doch ein allgemeines Bewußtsein zugrunde — ein Bewußtsein, dessen Dicta die Philosophie anzuerkennen und nicht zu leugnen hat. Der gewöhnliche Mann auf der Straße würde sagen: das irrige Sensum ist

---

25) Gewöhnlich wird die Unterscheidung zwischen den realen und unrealen Sensa in der Weise getroffen, daß man z. B. die wahren Sensa in das Objekt und die irrigen Sensa in das Subjekt verlegt. Hasan lehnt aber diese Art der Unterscheidung zwischen beiden ab und weist uns eine neue Denkrichtung.

26) Hasan: „Realism", S. 8.

Schein. Das bedeutet, daß es nicht Realität ist — weder Bewußtsein, das eine Realität ist, noch Objekt, das auch eine Realität ist. Das meint Hasan eben mit deren Sein „sui generis". Natürlich würde der einfache Mann auf der Straße nicht genau wie Hasan sagen, daß dieser Seinsmodus „sui generis" sei. Aber diese Bedeutung ist in der Feststellung, daß das irrige Sensum Schein und nicht Realität ist, schon implicite enthalten. Ferner ist diese Theorie frei von jenen Schwierigkeiten, mit denen die anderen Wahrnehmungstheorien zu kämpfen haben. Bei der Unterscheidung zwischen den realen und unrealen Sensa *vermeidet* die Theorie erstens, *alle* Sensa, einschließlich sogar die Sinnestäuschungen, für *real und physisch* zu erklären (Neo-Realismus). Zweitens überwindet sie auch die Schwierigkeit, *alle* Sensa, einschließlich sogar der wahren, für *subjektiv* zu halten (subjektiver Idealismus). Drittens überwindet sie ebenfalls die Schwierigkeit, die sich für den Repräsentationismus ergibt, insofern sie *kein Sensum, nicht einmal einige* Sensa für subjektiv erklärt. Im Subjekt gibt es keine Abbilder oder Repräsentationen, mit welchen das ursprüngliche Objekt *verglichen* oder aus welchen es irgendwie *erschlossen* werden könnte. Folglich nimmt die Theorie aller *kausalen Erklärung der Erkenntnis* und deren ungünstigen Folgen jede Möglichkeit des Gelingens. Diese Vorteile sind es, die zugunsten von Hasans Einstellung sprechen.

Nachdem wir die drei Thesen des Hasanschen Realismus beschrieben und erklärt haben, gehen wir nun zu der *Theorie der Erkenntnis und Wahrnehmung* über, die sein Realismus birgt. Auch diese haben wir im letzten Kapitel schon flüchtig gestreift. Es ist eine *Offenbarungstheorie der Erkenntnis* — und zwar von seiten des Objektes; oder eine *Transzendenztheorie der Erkenntnis* — diesmal von seiten des Subjekts. Das Objekt offenbart sich selbst, um von dem Subjekt erkannt zu werden, oder das Subjekt transzendiert, um das Objekt zu erkennen. Aber Hasan hält den Ausdruck „Transzendenz" oder „Selbst-Transzendenz" für besser als „Offenbarung". Denn der Ausdruck „Offenbarung" könnte zu der Meinung Veranlassung geben, als sei das *Objekt aktiv* und das *Subjekt* nur *passiv*. Aber so ist es

nicht. „Tatsächlich wird in der Regel die Passivität der Sinnesorgane für die Passivität der Sinne [oder des Sinnesvermögens des Subjekts] gehalten. Oder die Unwillkürlichkeit der Sensa läßt uns glauben, daß die Sinne [oder das Sinnesvermögen des Subjekts] passiv sind".[27]) Genau gesagt: Das Subjekt ist aktiv und zwar in jedem Fall der Erkenntnis — sei es im Empfinden oder im Denken. Diese Ansicht stimmt wiederum durchaus mit dem Dictum des allgemeinen Bewußtseins überein. Denn wenn wir den unverbildeten Menschen fragen: „Ist es das *Objekt*, das dich zwingt, es zu erkennen, oder bist du es, der das Objekt erkennt, wenn du es zu erkennen wünschst?" so wird seine Antwort wieder ganz eindeutig sein: „*Ich* bin es", würde er sagen, „der das Objekt erkennt, wenn *mir daran liegt*, es zu erkennen". Das bedeutet, daß bei der Erkenntnis die Initiative vom *Subjekt* ausgeht und nicht vom Objekt; und daß das Subjekt dem Objekt *Aufmerksamkeit* schenken muß, bevor dessen Erkennen möglich ist. Also ist das Subjekt bei der Erkenntnis aktiv und nicht das Objekt. Das Subjekt muß *aus sich selbst herausgehen*, um das *unabhängige* Objekt zu erkennen. Es muß aus sich herausgehen, wie etwa durch eine Art *Sprung*, um imstande zu sein, das Objekt *direkt* zu erfassen. Also muß es *transzendieren*, um das *unabhängige* Objekt zu erkennen und um es *direkt* zu erkennen. Demzufolge ergeben *die beiden Hauptelemente des Realismus, nämlich die Unabhängigkeit des Objekts sowohl als auch die Direktheit, mit der es erkannt und wahrgenommen wird, eine „Transzendenztheorie der Erkenntnis"*. Diese ihrerseits enthält die Feststellung, daß das Objekt nur eine *Bedingung* für die Erkenntnis ist und nichts dazu tut, um erkannt zu werden. Es ist da, bereitgestellt für das Subjekt, und das Subjekt *findet* es nur. Beide stehen sich von Angesicht zu Angesicht gegenüber, sind *mitgegenwärtig* in jedem Akt der Wahrnehmung. Wahrnehmung kommt *nicht* erst *nach* dem Objekt (Ereignis) und ist deswegen *nicht* eine Art *Kausalität;* es ist *nicht* eine Wahrnehmung eines *vergangenen* Objekts,

---

27) Hasan: „Realism", S. 20.

nicht eine Art *Gedächtnis* — Gedächtnis für etwas, was niemals erfahren wurde.[28])

Bevor wir weitergehen, müssen wir ein Mißverständnis beseitigen, das sich sehr leicht in Verbindung mit Hasans Transzendenz- oder Offenbarungstheorie einschleichen könnte. Hasan behauptet andernorts, daß Erkenntnis „sui generis" ist und *nicht erklärt werden kann*. Und doch gibt er uns jetzt eine Erkenntnistheorie und erklärt sie sogar in denselben physischen Kategorien (z. B. Transzendenz, Aktivität usw.), von denen er sonst behauptet, daß sie für die Erkenntnis keine Anwendung finden könnten. Das könnte scheinen, als ob er sich widerspräche. Aber das tut er keineswegs. Erkenntnis ist eine Tatsache für sich und kann nicht erklärt werden. Würde man sich damit zufrieden geben, wäre es eine negative Erkenntnistheorie und ein Resignieren vor den Schwierigkeiten. Selbstverständlich muß Hasan nun *erklären*, daß Erkenntnis nicht erklärbar ist. Die Erörterung, die sich aus einer solchen Erklärung ergibt, muß nun zweifellos eine *Theorie* sein. Das ist der Grund, warum Hasan uns eine Theorie gibt — eine Transzendenz- oder Offenbarungstheorie der Erkenntnis. Es ist genau dasselbe, was Kant tut, wenn er z. B. „Freiheit" erklärt. Freiheit, meint Kant, ist sui generis und unbegreifbar. Das führt zu einer Erörterung, welche darin besteht, „zu verstehen, daß sie (die Freiheit) nicht verstehbar ist", und das ist bei Kant seine Freiheitstheorie, ebenso wie „erklären, daß Erkenntnis nicht erklärbar ist" Hasans Theorie ist. Ähnlich wie Kants Freiheitstheorie ihre negative und positive Seite hat, so hat auch Hasans Erkenntnistheorie ihre negative und positive Seite. Die negative Seite besteht darin, klarzumachen, daß Erkenntnis nicht auf irgendwelche anderen Ausdrücke oder Beziehungen zu reduzieren ist; die positive Seite darin, daß sie einen besonderen Punkt herausstellt, nämlich, daß, obwohl wir Erkenntnis nicht verstehen, sie doch vorhanden ist und wir sie in täglicher Erfahrung erleben — daß sie eine Tatsache ist, eine Tatsache *eigener Art* und *als solche* anerkannt werden muß. Und daß Hasan

28) Vgl. Hasan: „Realism", S. 13—17; 20.

in diesem Zusammenhang physische Kategorien benutzt, ist einfach unerläßlich. Das ist ja gerade das Wesen aller Erörterungen, Beschreibungen, Erklärungen. Trotzdem ist er sich ganz klar über den Sinn, in welchem er sie anwendet. Sie sind, sagt Hasan, „Metaphern“[29]) und nicht buchstäblich wahr. Außerdem stünde es Hasan frei zu sagen, daß sogar die in Frage stehende „Aktivität“ usw. auch wie die Erkenntnis *sui generis* sind, daß die Aktivität usw. auf Seiten des Subjekts *nicht gleicher Natur* wie die auf Seiten des Objekts sind.

Des weiteren erfährt Hasans Erkenntnistheorie eine Stütze durch das *allgemeine Bewußtsein,* das bedingungslose Anerkennung fordert. Natürlich wird ein gewöhnlicher Mensch nicht sagen: Erkenntnis ist eine Qualität „sui generis“, aber er ist sich durchaus klar darüber, daß sie seine *eigene* Qualität ist und es sich dabei deshalb um einen Fall von *Selbst-Transzendenz* handelt. Seine Ansicht von der Selbst-Transzendenz birgt natürlich die Sui-generis-Auffassung in sich — eine Auffassung, zu der er bewußt hingeführt wird auf einem ziemlich langen und mühseligen Weg, nachdem er Philosoph geworden ist. Das ist die Rechtfertigung der „Selbst-Transzendenz“-Theorie oder „Sui generis“-Erkenntnistheorie Hasans, was im Grunde ein und dasselbe ist.

Wir kommen nun zu dem *Beweis,* den Hasan für seinen Realismus gibt. Wir wissen bereits, daß er zu allem Wesentlichen seines Realismus durch *Prüfung und Analyse des unverbildeten Bewußtseins oder des „allgemeinen Bewußtseins“* kommt. Das allgemeine Bewußtsein ist, wie wir ebenfalls wissen, die letzte Quelle, aus der die Philosophie ihre Tatsachen schöpft. Wie die Natur die Tatsachenquelle für die Naturwissenschaft ist, so ist das allgemeine Bewußtsein eine ähnliche Quelle für die *Philosophie.* Folglich sind die Dicta des allgemeinen Bewußtseins die *Fakten* der Philosophie, die sie anerkennen und nicht ablehnen müßte. Die *drei Thesen* des Hasanschen Realismus sind solche *Fakten,* weil sie die Dicta des allgemeinen Bewußtseins sind. Sie sind tief eingewurzelte und ursprüngliche Überzeugun-

29) Hasan: „Realism“, S. 13.

gen des Menschen *als solche* und daher *universal, notwendig und a priori.* So sind sie *grundlegend und endgültig* und können ernsthaft nicht bezweifelt werden. Und doch ist ein Zweifel an ihnen nicht unmöglich. Die Philosophie hat sie alle von Zeit zu Zeit angefochten. Also müssen wir sie *beweisen,* um sie vor allen weiteren Anzweiflungen zu schützen. Aber wir *können* sie *nicht* beweisen; denn sie sind nicht empirisch und auch keine Schlußfolgerungen, die aus allgemeinen Vordersätzen abgeleitet werden könnten; sie selbst sind vielmehr fundamentale Tatsachen. Also, führt Hasan aus, wenn wir trotzdem einen Beweis für sie führen wollen, dann muß es ein *indirekter Beweis* sein, d. h. wir müssen zeigen, daß, wenn sie nicht wahr sein sollten, auch etwas anderes nicht wahr sein kann, was wir aber keinesfalls entbehren können. Kant nennt diese Art Beweis eine *transzendentale Deduktion.* Eine ähnliche tranzendentale Deduktion kann auch für den Realismus gemacht werden. Wir bezweifeln nicht, daß die drei Thesen gültig *sind:* Wir fragen nur: *inwiefern* sind sie gültig — welche Berechtigung haben wir, sie aufrechtzuerhalten? Die Deduktion oder der Beweis kann auf mehr als eine Weise durchgeführt werden, was im Grunde aber immer auf eins herauskommt.

Im allgemeinen: Es gibt Wissenschaften (Lehren) z. B. der Kunst, Moral, Religion, die alle die unabhängige Existenz der Welt voraussetzen. Denn sie sind alle das Bewußtsein von einem *Idealen,* worin aber ein Unberiedigtsein mit dem *Realen* steckt, d. h. sie sind ohne das *Bewußtsein vom Realen* nicht möglich. Dieses in Frage stehende *Reale* ist unzweifelhaft nichts anderes als die *unabhängig existierende Außenwelt.* Denn alle diese Lehren sind letztlich die Funktionen und das Ergebnis des *sozialen Bewußtseins* — eines Bewußtseins, das ohne eine *gemeinsame Welt der selbst-existierenden und unabhängigen Dinge* unmöglich ist. Das heißt: gäbe es keine gemeinsame Welt der unabhängigen Dinge, würde es auch keine gemeinsame Welt von Denken und Handeln geben und folglich auch kein soziales Bewußtsein; es gäbe keine Wissenschaft, keine Kunst, keine Moral und keine Religion. Da aber das soziale Leben, die Wissenschaften, Kunst, Moral und Religion unzweifelhaft Tatsachen sind, ist die Welt der

unabhängigen Dinge *ebenfalls* eine Tatsache. Das ist Hasans Beweis oder transzendentale Deduktion von der *unabhängigen Existenz* der Dinge und in abgeleiteter Form auch Beweis oder Deduktion der beiden anderen Thesen, weil diese drei *untrennbar* sind und keine ohne die andere aufrechtzuerhalten ist.

Aber *im besonderen* kann Hasans transzendentale Deduktion einer jeden These für sich wie folgt dargelegt werden:

Die „unabhängige Existenz" sagt Hasan, ist ein *Begriff* des Verstandes und nicht eine Sinnesgegebenheit. Die Sinne geben uns nur die Sensa, die Präsentationen, aber nicht „die unabhängige Existenz" der Sensa. Die Auffassung von der „unabhängigen Existenz" ist ein Glaube, der Begleiterscheinung des Sinnesvermögens ist, und deshalb *„anders als"* die Sensa. Sie ist ein Werk des Denkens oder Verstandes, obwohl sie keine Schlußfolgerung ist. Also ist sie ein *Begriff*.[30]) Ferner: *Alle* Menschen stimmen darin überein, und zwar

---

30) Daß die „unabhängige Existenz" ein Begriff und Werk des Denkens ist, ist eine Behauptung, welche klar zeigt, daß die Wahrnehmung für Hasan nicht bloßes Empfinden ist, sondern Empfinden und Denken vereint. Sie ist nicht das Gewahrwerden von bloß vorübergehenden und fließenden Sensa oder Präsentationen; diese sind vielmehr schon von Anfang an, nämlich zufolge des Denkens, verbunden mit einem permanenten und unabhängigen Ding (dem Objekt des Denkens) und deshalb sind sie auch selbst permanent und unabhängig. Mit anderen Worten: Die Sinne geben uns nur die Sensa, aber die Wahrnehmung gibt uns sowohl die Sensa als auch das Ding, beide — beide zusammengefaßt als eine Entität, ein Objekt.

Nicht nur die „unabhängige Existenz", nein, auch die „Direktheit" der Wahrnehmung und die „Unterscheidung" zwischen den realen und den unrealen Sensa sind gleicherweise für Hasan Werk des Denkens (vgl. „Realism", S. 13 Anm.). Auch sie sind Glaube als Begleiterscheinung der Sensa und deshalb anders als diese. Die Sinne geben uns nur die Sensa, aber nicht, daß ihre Wahrnehmung „direkt" ist und nicht, daß eine „Unterscheidung" zwischen Realität und Schein bei ihnen besteht. Die „Direktheit" der Wahrnehmung und die „Unterscheidung" zwischen Realität und Schein sind ebenfalls Begriffe und das Werk des Denkens.

notwendigerweise, daß die Dinge unabhängig existieren. Folglich ist die „unabhängige Existenz" der Dinge eine Überzeugung, die *universal* und *notwendig* und deshalb ein Begriff *a priori* ist. Als Begriff a priori ist ihr Beweis dieselbe transzendentale Deduktion, wie wir sie oben erwähnten. Aber das ist nicht alles. Sie ist nicht nur ein Begriff a priori, sondern sie ist auch identisch mit Kants Kategorie von der *Substanz* oder der *Selbst-Subsistenz.* Also ist Kants transzendentale Deduktion dieser Kategorie ebenfalls ein Beweis für die „unabhängige Existenz" der Dinge. Wenn die Dinge als Substanzen oder permanente Entitäten nicht unabhängig von unserem Bewußtsein existierten, dann würde *jegliches Bewußtsein von der Selbst-Identität* unmöglich sein. Weil aber letzteres eine unantastbare Tatsache ist, ist die *unabhängige Existenz der Dinge ebenfalls eine solche Tatsache.*

Um nun zur *Direktheit der Wahrnehmung* zu kommen, so wissen wir, daß die Wahrnehmung Erkenntnis des Objektes ist. Um solch ein Objekt der Wahrnehmung zu sein, muß es ein Existentes sein, in der Tat ein *besonderes oder individuelles Existentes.* Aber außer durch die Wahrnehmung haben wir noch einen anderen Weg zur Erkenntnis, nämlich das Denken, dessen Objekt das *Universale* ist. Sein Seinsmodus ist Subsistenz, nicht Existenz. Infolgedessen ist das Sein der Universalien nicht von dem Sein des Individuellen oder Existenzen abhängig. Trotzdem haben die Universalien für uns *keine Bedeutung* ohne das Individuelle. Sie sind sozusagen da, um in das Existente und Individuelle Ordnung hineinzubringen, es zu organisieren. Nur wenn sie gleichsam auf die Ebene der Existenz herab-

---

Mit anderen Worten: Wir empfinden einfach die Sensa, aber wir nehmen wahr (Sinne und Denken vereint), daß die Sensa „direkt" erfaßbar sind. Ganz ähnlich empfinden wir einfach die Sensa, aber wir nehmen wahr (wiederum Sinnes- und Denkvermögen vereint), daß es eine Unterscheidung zwischen Realen und Unrealem in den Sensa gibt. Infolgedessen sind für Hasan bei jedem Fall der Wahrnehmung Denk- und Sinnesvermögen eng vereint, um uns die Erkenntnis der Realität zu verschaffen. Deswegen ist die Synthese von Empirismus und Rationalismus charakteristisch für Hasans Denken.

kommen und in dem Individuellen gegenwärtig werden, werden sie wirklich für uns verständlich. Deshalb ist das Denken ohne Wahrnehmung oder Empfindung bedeutungslos und leer, wie Kant zeigte. So setzt nicht nur die Erkenntnis des Individuellen, sondern auch die Erkenntnis der Universalien und folglich *alle* Erkenntnis von vornherein die *Wahrnehmung* voraus. Es gäbe nur leere Abstraktionen und keine Erkenntnis in der wirklichen Bedeutung des Wortes, wenn die Wahrnehmung nicht gültig wäre. Da wir uns nicht leisten können, die Erkenntnis zu verneinen, können wir es uns auch nicht leisten, die Gültigkeit der Wahrnehmung zu verneinen. Die Wahrnehmung, wenn sie gültig sein und uns Erkenntnis geben soll, muß eine *direkte Wahrnehmung* sein. Denn Erkenntnis ist ein *direkter Kontakt* mit der Realität; das ist grundlegendes Postulat aller Erkenntnis. Ohne dieses würde Erkenntnis ein Gewahrwerden ohne das Gefühl der Sicherheit darüber und folglich nicht von der „Meinung" zu unterscheiden sein.

Betrachten wir nun die *dritte These:* Wenn wir die *Unterscheidung zwischen den realen und unrealen Erscheinungen in den Sensa* nicht machen würden, dann würden sie a) entweder *alle mental* (subjektiver Idealismus) oder letztlich *privat* (Neo-Realismus) sein, wie Russel es wahrhaben möchte. Dann würden in jedem Fall *alle* Sensa *subjektiv* sein. b) Wenn sie alle subjektiv sind, können sie die Außenwelt, die allgemeine oder selbst-existierende Welt nur *repräsentieren;* das würde Repräsentationismus sein. c) Demgemäß würde die Existenz und das Wesen dieser gemeinsamen Welt ein Fall des *Kausalschlusses* aus den Repräsentationen in mir und nicht ein Fall der direkten Wahrnehmung sein. Aber, wie wir wissen, kann durch einen Kausalschluß die unabhängig existierende gemeinsame Welt nicht erfahren werden. Also ist die Welt unbekannt und unerkennbar, ja sogar: für uns wahrnehmende Wesen *existiert sie überhaupt nicht.*

Nun, wenn es keine gemeinsame Welt gibt, dann ist auch eine *Gemeinsamkeit des Erkennens und des Handelns* unmöglich. Aber

die Tätigkeit und die Gemeinsamkeit der Erkenntnis sind *Tatsachen*, welche nicht geleugnet werden können. Folglich ist es auch eine Tatsache, daß es eine *Unterscheidung zwischen den realen und den unrealen Erscheinungen in den Sensa* gibt. Das ist der Beweis oder die transzendentale Deduktion für die dritte These, zugleich aber auch für die beiden anderen Thesen, nämlich für die unabhängige Existenz des Objekts und die Direktheit seiner Wahrnehmung.[31])

Aber das ist nicht alles. Zum Schluß gibt uns Hasan auch eine *metaphysische Begründung* seines Realismus. Die Metaphysik, die er herausstellt, hat sehr viel mit derjenigen Hegels und Schopenhauers gemeinsam[32]), aber Hasan ist ein zu klarer Denker, um sich in die Schwierigkeiten, die Hegels und Schopenhauers Metaphysik mit sich bringen, zu verstricken. Er ist ein zu klarer Denker, um Kants kritische Einwände gegen eine „spekulative" Metaphysik außer acht zu lassen. Wenn wir der Bewegung der Realität, die mit dem Eintritt der Erkenntnis endet, folgen, so müssen wir annehmen, daß es ein Prozeß der *Entwicklung*, der Selbst-Verwirklichung und Entfaltung ist. Das „Reale" ist „Aktivität", „Energie", „Kraft" — ist so etwas wie ein „*Wille zum Sein*". Es hat viele Fähigkeiten und Möglichkeiten, von denen jede eine *einmalige* Qualität und deshalb *nicht reduzierbar* auf eine andere Qualität ist. Und doch sind sie eng verbunden und *verkettet im Realen*. Also ist das Reale ein *System* aus ihnen. Das „Reale" ist aktiv und will sich realisieren und entfalten — will seine Potentialitäten in die Wirklichkeit umsetzen.

Die Potentialitäten sind in der Reihenfolge von den niedrigen zu den höheren miteinander verkettet und daher findet auch ihre Verwirklichung in derselben Reihenfolge statt. Die niederen Fähigkeiten oder Potentialitäten werden *vor* den höheren verwirklicht, d. h. die niederen sind die *Bedingung* der höheren Realisationen. Kurz, jede nachfolgende Realisation findet statt zufolge der *„günstigen Disposi-*

---

31) Vgl. Hasan: „Realism", S. 1; ferner S. 9—12.
32) Vgl. ebenda, S. 23 Anm.

tion" der unmittelbar voraufgehenden Verwirklichung und der ganzen Realität. Wenn verwirklicht, ist jede Potentialität eo ipso *objektiv* — sie ist nicht mehr eine Potentialität.

Von allen Potentialitäten des „Realen" werden die *Materialität* oder Äußerlichkeit, Dingheit und primäre und sekundäre Qualitäten zuerst verwirklicht; danach das *Leben* oder der Drang zur Zeugung der Gattung; dann folgt die Animalität, die gleichbedeutend mit Selbsttätigkeit, Bewußtsein usw. ist; zuletzt wird das *Selbst-Bewußtsein oder Bewußsein des Subjekts und Objekts* verwirklicht. Jede dieser Realisationen ist ein *neues* Sein, denn jede ist eine Verwirklichung der *einmaligen* Potentialität des „Realen". Keine ist *deduzierbar* aus der anderen, weil es das „Reale" ist, welches die Materie, das Leben, das Tierische und das Ich hervorbringt; nicht etwa wird aus Materie Leben und aus Leben das Animalische usw. Mehr noch, da die Materialität, das Leben, die Animalität und das Ich als Potentialitäten nicht unverknüpft und Teile eines einzigen Ganzen, des „Realen", sind, *ändert jedes von ihnen,* sobald es sich verwirklicht, *die unmittelbar vorhergehende Realisation* und macht sie in ihrer Konstitution *komplizierter.* Das Leben modifiziert und kompliziert die Materie und macht sie zum *Organismus.* Der Organismus ist der *„äußere Ausdruck", die „Indikation", das „Symbol" der Lebenskraft als neue Realisation.* In ähnlicher Weise modifiziert und kompliziert die Animalität das Leben und auch den Organismus und macht sie zu einem *tierischen Körper mit einem Nervensystem und mit Sinneswerkzeugen.* Der tierische Körper ist wieder *„äußerer Ausdruck" usw. der Kraft der Animalität* als neue Realisation. Wieder ähnlich modifiziert und kompliziert das „Ich" — die letzte neue Realisation die Kraft des „Realen", die im „Auf-sich-selbst-zurückkehren", Sich-selbst-erkennen besteht — die vorhergehenden Realisationen und ihre äußeren Ausdrücke, so daß animalisches Leben und Empfinden sich entwickelt zu *menschlichem Leben und Empfinden* und der animalische Organismus zum *menschlichen Organismus mit hochdifferenziertem Nerven- und Hirnsystem.* Diese physischen Veränderungen

sind wiederum *„äußere Ausdrücke“*[33]), *„Indikationen“ oder „Symbole“ „meiner“ Kräfte oder der Kraft meines „Geistes“*. Mit einem Wort: B modifiziert und kompliziert A, C modifiziert und kompliziert B und A; D modifiziert und kompliziert C, B und A.

Das Ergebnis ist, daß wir in Bezug auf Bewußtsein oder Erkenntnis sagen können: Wo Bewußtsein ist, ist *auch Animalität, Leben und Materie* — und zwar in komplizierter Form; zur Realisation des Bewußtseins müssen die anderen drei wesentlich verändert werden. Das bedeutet, daß die Realisation des Bewußtseins oder der Geisteskräfte die *Ursache* dieser Veränderung ist; daß die Endursache die Wirkursache in diesem Fall wird; daß das Bewußtsein *nicht identisch* mit diesen Veränderungen ist; daß die Aktivität des Bewußtseins (Erkenntnis) seine *eigene* Aktivität ist — eine *neue* Qualität; und daß die Modifikationen oder physischen Veränderungen, die in den anderen hervorgebracht werden und die mit dem Akt des Bewußtseins *gleichzeitig* sind, nur *„Indikationen“, „Symbole“, „äußere Ausdrücke“ seiner Akte* sind[34]).

Das ist also eine Metaphysik, die alle drei Thesen des Realismus umfaßt und auch alles andere Wesentliche des Realismus und der Erkenntnis erklärt und in sich birgt. Wir haben gesehen, daß das Reale eine Menge Potentialitäten hat, deren jede eine einmalige Qualität und nicht auf die andere reduzierbar ist. Und wenn sie aktualisiert und objektive Realitäten werden, so ist klar, daß jede objektive Realität auch ein *einmaliges* Wesen und eine *neue* Realisation ist.

Daraus ergibt sich: 1. Bewußtsein oder Erkenntnis ist ein Wesen (Sein) *sui generis* und eine Tatsache von *eigener Art;*

2. Daß das Bewußtsein ein Wesen sui generis ist, will sagen, daß es nicht auf die Materie reduzierbar ist, daß das Subjekt nicht

---

33) Man beachte, daß die Materie keinen äußeren Ausdruck hat — weil sie selbst Äußerlichkeit ist; „und weil sie Äußerlichkeit ist und durch neue Realisationen modifizert werden muß, deswegen haben die nachfolgenden Realisationen äußeren Ausdruck“ (Hasan: Realism, S. 18).

32) Vgl. Hasan: „Realism“, S. 17 f.

identisch mit der Substanz ist, und das es nicht ein physisches Objekt unter anderen physischen Objekten ist. Infolgedessen ist die Erkenntnis nicht das Resultat der Wechselwirkung der beiden physischen Objekte. Sie kann nicht physiologisch erklärt werden. Sie ist kein Fall der Kausalität. Ihre Theorie ist nicht Repräsentation. Sie ist eine einmalige Tatsache, deren Einmaligkeit — unter vorerwähnter Voraussetzung — in der *Spontaneität* seitens des Subjekts besteht. Es ist das Subjekt, das bei der Erkenntnis aktiv ist, nicht das Objekt. Das Subjekt geht aus sich heraus, transzendiert und ergreift das Objekt unmittelbar. Das Objekt tut nichts dazu, erkannt zu werden; es läßt nur zu, daß es erkannt wird. Es ist einfach eine Bedingung der Erkenntnis. Es offenbart sich einfach selbst. So erklärt die in Frage stehende Metaphysik auch die *Transzendenz- oder Offenbarungstheorie der Erkenntnis* und folglich auch die *Direktheit der Erkenntnis und der Wahrnehmung*[35]).

3. Aber nicht nur das Bewußtsein hat ein Sein sui generis und ist nicht reduzierbar auf die Materie; auch die Materie hat ein Sein

35) Hier könnte man nun einen Einwand gegen Hasan vorbringen, nämlich: wenn das „Reale" wesentlich aktiv ist und Subjekt und Objekt nur zwei Realisationen des gleichen „Realen" sind, dann müssen notwendig beide aktiv sein, in welchem Fall es sich bei der Erkenntnis um eine wechselseitige Aktion und Reaktion und letzlich um ein Kausalverhältnis handeln würde. Wohl ist es wahr, daß das Objekt wie das Subjekt, aktiv ist und nicht passiv, aber es ist aktiv in dem Sinne, wie ein Ding unter anderen Dingen agiert und reagiert, und nicht ebenfalls aktiv in der Beziehung zum Bewußtsein, und also nicht aktiv bei der Erzeugung der Erkenntnis. Es ist wie andere Dinge aktiv und doch bietet es sich dar, damit das Bewußtsein es im Erkenntnisakt erfassen kann. Denn die Aktivität des Subjekts ist nicht von der gleichen Natur wie die des Objekts. Selbst auch diese Aktivität ist in jedem Fall der Entfaltung des „Realen" ein neues und Sein-Sui generis und bleibt nicht ganz dasselbe. So bleibt Erkenntnis direkt und ihre Theorie transzendent, trotz der aktiven Natur des Objekts. Denn das Objekt, obwohl wesentlich aktiv, bleibt doch bei der Erkenntnis passiv. Und folglich spricht die passive Tendenz des Objekts bei der Erkenntnis durchaus nicht gegen die metaphysische Lehre Hasans.

sui generis und ist nicht reduzierbar auf das Bewußtsein. Also erklärt diese Metaphysik auch, daß die Materie oder das Objekt eine vom Bewußtsein *unabhängige* Existenz hat.

4. Wenn die Voraussetzung für die beiden Hauptmomente des Realismus gegeben ist und erklärt, daß die unabhängige Realität *direkt* vor uns ist — nicht hinter einem Schleier verborgen, dann ist auch automatisch erklärt, daß wir den *Schein von der Realität oder die realen Erscheinungen von den bloßen Erscheinungen unterscheiden* können. Damit sind alle drei Thesen des Realismus erklärt und bewiesen.

5. Des weiteren wird erklärt, daß das Empfinden die Ursache der Sinnesorgane ist, und nicht die Sinnesorgane die Ursache des Empfindens und der Sensa. Folglich sind *die Sensa nicht relativ zu den Sinnesorganen* und aus demselben Grunde auch nicht die Objekte des Denkens relativ zum Hirn. Die Sinnesorgane und das Hirn sind bloß unabtrennbare Zufälligkeiten und sind als äußere Ausdrücke nur vorhanden um zu zeigen, daß die Sinne und das Denken wirksam arbeiten.

6. Ferner wird dadurch das wesentliche *Postulat alles Erkennens* herausgestellt, nämlich, daß Subjekt und Objekt, obwohl verschieden, doch Verwirklichungen des *gleichen* „Realen" sind und deshalb eine Art *Wesensgemeinschaft* trotz ihrer Verschiedenheit haben — ein Postulat, ohne welches es keine Erkenntnis geben kann. Das ist der Grund, *warum wir voraussetzen, daß das Objekt es zuläßt, vom Subjekt erkannt zu werden, und das Subjekt fähig ist, das Objekt zu erkennen*[36]).

7. Aber das ist nicht alles. Hasans Theorie hat noch den weiteren Vorteil, *auch die kantischen Distinktionen unangetastet zu lassen und Ontologie im konkreten Sinne*[37]) *als Wissenschaft unmöglich zu machen.* Materie, Leben, Animalität und Bewußtsein sind

---

36) Hasan: „Realism", S. 18 ff.

37) Das heißt: im Sinne der vorkantischen dogmatischen Metaphysik.

jedes ein Wesen sui generis, so daß weder Bewußtsein noch Animalität noch Leben auf die Materie *reduziert* werden können; ebensowenig können Leben, Animalität und Bewußtsein *aus* der Materie *deduziert oder entwickelt werden.* Das macht *sowohl statischen als auch dynamischen Materialismus als Wissenschaft unmöglich,* gleicherweise macht es auch *sowohl den statischen als auch den dynamischen Spiritualismus als Wissenschaft unmöglich* — und Materialismus und Spiritualismus sind ja die beiden Hauptdisziplinen der Ontologie. Tatsächlich wird auf Grund dieses Argumentes *jede* Ontologie als Wissenschaft unmöglich.

8. Und folglich bleibt die *Distinktion von Epistemologie und Ontologie unberührt,* — da die Denkkategorien nicht dieselben sind wie die der Dinge und auch nicht auf sie reduzierbar.

Aber all dem könnte man entgegenhalten, daß Hasans Metaphysik schließlich doch eine Metaphysik oder Ontologie ist und deshalb den gleichen Schwierigkeiten unterliegt wie jede Ontologie, der Schwierigkeit nämlich, daß weder die *allerletzte* Realität (Ontologie im konkreten Sinne = vorkantisch) noch das *Ganze* der Realität (Ontologie im abstrakten Sinne — nachkantisch) *ein Objekt der Erfahrung ist.* Demgemäß könnte man hinzufügen, daß wir durch Erfahrung *kein solches „Reales"* erkennen — sei es das Allerletzte oder das Ganze —, das der Materie, dem Leben, der Animalität und dem Bewußtsein zugrunde liegt. Und deswegen — so könnte man argumentieren — ist dieses „Reale" nichts anderes als eine *Hypothese;* aber eine Hypothese, so adäquat sie auch sein mag, bleibt immer eine *Hypothese* und erreicht nie die Dignität der Erkenntnis oder der Wissenschaft der wohlbegründeten Überzeugung, für die man die Anerkennung aller gesunden Individuen erzwingen könnte. Nun, das mag alles stimmen. Sogar Hasan gibt es zu und macht auch kein Geheimnis daraus. „Meine metaphysische Hypothese ist eine *Hypothese*" [38]), ist nur ein „Versuch" und „erhebt keinen Anspruch, voll-

38) „Privatbrief" vom 21. 6. 1937.

ständig und endgültig zu sein"[39]). Und doch ist Hasans „Reales" nicht eine *konkrete* Realität, einmal aus der Erfahrung entnommen und dann wieder über sie hinausgehoben und ihm wird nicht die Dignität der *allerletzten* Realität oder der *gesamten* Realität zugeschrieben, wie in jeder anderen Metaphysik gewöhnlich geschieht. Deswegen treffen die Einwände, die gegen jede andere Metaphysik erhoben werden können, auf Hasans Metaphysik nicht zu. Sein „Reales" ist nur ein unverbindlicher Ausdruck, ein X — nur ein anderer Name für die „Realität im allgemeinen", in welcher jede konkrete Realität ein Sein sui generis hat und nicht auf die anderen reduzierbar ist — eine *Reduktion, welche der Grund für alle Fehler in den realistischen Theorien ist.* Das ist alles, was herauszustellen Hasan anstrebt, — keineswegs glaubt er, uns eine vollentwickelte Metaphysik zu geben. Die Betonung bei seiner metaphysischen Hypothese liegt mehr auf den *erfahrbaren konkreten Realitäten und ihrem Wesen sui generis* und nicht auf irgendeiner unerfahrbaren allerletzten oder ganzheitlichen Realität, die ihnen allen zugrunde liegt. Was er uns wirklich klarzumachen sucht, ist: Wenn wir überhaupt von der Epistemologie (auch dem Realismus) zur Ontologie übergehen — zu einer *einheitlichen* Auffassung von Realität — einer Auffassung, auf die die Philosophie naturnotwendig hinstrebt, dann ist der Realismus wohl vereinbar mit jeder solchen Auffassung von der Realität. Mit anderen Worten: Nachdem er eine *Unterscheidung* zwischen Epistemologie und Ontologie getroffen hat, bemüht Hasan sich nun, sie *harmonisch miteinander in Einklang zu bringen* und zu zeigen, daß Epistemologie (auch der Realismus), obwohl *nicht identisch* mit Ontologie, dieser aber auch *nicht entgegengesetzt* und *deswegen mit jeder Metaphysik vereinbar* ist.

Ferner: Selbst wenn Hasans metaphysische Hypothese total zurückgewiesen würde, *würde dies seinen Realismus nicht im geringsten berühren.* Denn seine transzendentalen Deduktionen der drei Thesen sind Beweis genug und eine vollgültige Rechtfertigung seines

---

39) „Privatbrief" vom 13. 9. 1937.

Realismus. Nachdem diese transzendentalen Deduktionen gemacht sind, ist jeder weitere Beweis unnötig. Denn die Metaphysik kann dem Realismus wohl eine Stütze sein, aber sie ist *keineswegs* für ihn *notwendig;* und zwar deswegen nicht, weil keine metaphysische Hypothese ein *bestimmtes Objekt der Erfahrung* ist. Außerdem: es gibt so viele widerstreitende Arten von Metaphysik, die mit dem Realismus vereinbar sind, daß keine von ihnen einen Vorrang über die andere besitzt; deswegen ist *eine bestimmte oder eine besondere Metaphysik* für den Realismus *durchaus nicht erforderlich;* und wiederum, da wir *vom Realismus ausgehen,* sind alle seine Forderungen erfüllt, sind sie die absoluten *Fakten* unseres Bewußtseins, die keiner Metaphysik zum Beweis oder zu ihrer Rechtfertigung bedürfen. In Anbetracht dieser Tatsachen sind wir *weder gezwungen,* irgendeine Metaphysik oder Hypothese heranzuziehen, um den Realismus zu beweisen, *noch* ist irgendeine Metaphysik oder Hypothese *notwendig.* Also ist sogar Hasans metaphysische Hypothese für Hasans Realismus nicht notwendig, um so weniger als der *letztere doch unangetastet bleiben würde,* wenn auch die erstere abgelehnt werden könnte.

Schrifttumsverzeichnis.

Baldwin, J. W.: „Dictionary of Philosophy and Psychology", II. New York 1920.

De Boer, T. J.: „History of philosophy in Islam". Engl. Übersetzung, London 1903.

Eisler, Rudolf: „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", Bd. II. Berlin 1929.

Erdmann, J. E.: „History of philosophy", Bd. I. Engl. Übersetzung. London, Juli 1922.

Fischer, Kuno: „Geschichte der neueren Philosophie". Bd. 8, 1.

Hartmann, Nicolai: „Zum Problem der Realitätsgegebenheit". Berlin 1931.

— „Zur Grundlegung der Ontologie". Berlin 1935.

Hasan, Syed Zafrul: „Realism". Cambridge Univ.,Press 1928.

— „Philosophy and its advantages". Muslim Univ.Press, Aligarh (Brit. Ind.) 1932.

— „Realism is not Metaphysics". Muslim Univ., Aligarh, 1932.

— „Vorlesungen über Realismus", gehalten an der Muslim Univ. Aligarh 1930.

— „Einführungsvorlesungen über Philophie", gehalten an der Muslim Univ. Alagarh, 1932.

— „Vorlesungen über die Philsophie Hegels", gehalten an der Muslim Univ. Aligarh, 1930.

— „Privatbriefe an mich", datiert vom 26. XII. 1935; 21. VI. 1937; 24. August 1937; 13. September 1937.

Kent, J. B.: „Hasans ‚Direct Realism' in „Monist", 1931.

Metz, R.: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien", Bd. II. Leipzig 1935.

Santayana, Strong etc.: „Essays in Oritical Realism". 1920.

Turner, J. E.: „Direct Realism". London 1925.

Lebenslauf.

Am 25. Mai 1908 wurde ich, Mohammad Ihsanullah Khan, zu Umarzai, Distrikt Peshawar (N.W.F.P.), Brit. Indien, geboren. Ich bin ein Abkömmling der Bati-Khel-Familie und gehöre zum Mohammadzai-Stamm der Afghanen. Bluts- und volksmäßig bin ich also Afghane, obwohl politisch Inder. Mein Vater ist Hafiz, Khan Bahadur, Khan Obeidullah Khan, B.A.; J.P. Meine Religion ist der Islam, dem Bekenntnis nach bin ich Sunnit.

Meine Schulzeit verbrachte ich größtenteils in dem „Islamia-College" in Peshawar (N.W.F.P.), Brit. Indien, wo ich sowohl die Reifeprüfung als auch das übliche „Zwischenexamen" bestand. Seit dem Jahr 1926 bis zum Jahr 1934 studierte ich an der „Muslim University" in Aligarh (U.P.), Brit. Indien. Im Jahr 1928 erreichte ich den ersten akademischen Grad eines Bachelor of Arts (B.A.) in den Fächern Philosophie, Englisch und Volkswirtschaftslehre. Im Jahre 1930 bekam ich den Grad eines Master of Arts (M.A.) in Philosophie. Im Jahr 1933 bestand ich eine juristische Prüfung, durch die mir der Titel Bachelor of Laws (LL.B.) verliehen wurde.

Den Vorlesungen des Herrn Professor Syed Zafrul Hasan, Aligarh, und seiner gütigen und großzügigen Leitung und Lehre vor allem verdanke ich meine Kenntnisse in der Philosophie.

Seit dem Jahr 1934 studiere ich in Deutschland; 9 Semester in Bonn und 1 Semester in Jena (W.S. 1935/36). Ich hörte hauptsächlich philosophische Vorlesungen, aber auch solche über Psychologie und Islamkunde. Vor allem nahm ich an dem Seminar und an den Vorlesungen des Herrn Professor Dr. Oskar Becker teil, dem ich an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank sage.

Der Tag meiner mündlichen Promotionsprüfung ist der 17. Juli 1939.